Adam Schaff

Introducere în semantică

Editura științifică

Adam Schaff

Introducere în semantică

COPERTA DE V. SOCOLIUC

Traducerea din limba poloneză s-a făcut după
Adam Schaff
Wstęp do Semantyki
Warszawa, 1960
Państwowe Wydawnictwo Naukowe

„Dacă nu ar exista limba, nu ar fi cunoscute
„nici binele, nici răul, nici adevărul și nici
„minciuna, nici satisfacția și nici decepția.
„Limba face posibilă înțelegerea tuturor acestora.
„Meditați asupra limbii".

UPANIȘADELE

DIN PARTEA AUTORULUI

Oferind această lucrare cititorului, doresc să prezint mulțumirile mele celor care m-au ajutat s-o duc la bun sfîrșit.

Îi mulțumesc, în primul rînd, prof. Tadeusz Kotarbiński, care a avut amabilitatea să-mi citească lucrarea în manuscris. Observațiile atît de pătrunzătoare ale prof. Kotarbiński mi-au permis să perfecționez și să precizez, sub raportul formulării, multe pasaje ale textului.

*Mulțumesc, de asemenea, Halinei Zelnicova, care și-a asumat munca migăloasă și ingrată de redactare a manuscrisului. De această sarcină s-a achitat cu conștiinciozitate și competență. [. . .]**

Bibliografia conține lista lucrărilor folosite. Alte date bibliografice, cititorul le poate culege din bibliografiile lucrărilor al căror titlu l-am marcat cu asterisc. Anul ediției este indicat conform cu aceea a lucrărilor de care a dispus autorul.

* În pasajul pe care nu l-am reprodus se fac unele observații tehnice, valabile numai pentru ediția originală.

PREFAȚĂ

Prefața autorului este adesea o expresie a convenționalului, un tribut plătit obișnuințelor consacrate. În cazul de față însă, simt o adevărată nevoie de a explica cititorului intențiile mele, înainte ca el să fi început lectura propriu-zisă a acestei cărți. De aceea, consider prezenta prefață ca o parte componentă a lucrării, și nu ca o anexă a ei.

Am în vedere, îndeosebi, extrema complexitate și vastitate a obiectului la care se aplică studiul meu. Pentru a-l cuprinde sub toate aspectele, ar fi fost necesare o competență și o erudiție de care, din păcate, nu dispun și despre care îmi imaginez că este greu să le ai în măsură suficientă. Așadar, în cazul de față, ca și în multe altele, amprenta măiestriei trebuie să constea în limitarea intenționată a preocupărilor cercetării. Nu știu dacă voi fi în stare să realizez acest postulat. Aș vrea să lămuresc, însă,

ce sarcini îmi propun, și de ce anume. Cititorul urmează să decidă dacă, și în ce măsură, am reușit.

În primul rînd, doresc să-mi clarific, mie și altora, la ce mă refer atunci cînd vorbesc despre semantică. Ca disciplină științifică, semantica a devenit în prezent atît de complexă, iar cuvîntul ce o desemnează are atît de multe semnificații încît ar trebui să aplicăm o analiză semantică însuși termenului de „semantică", dacă vrem să evităm confuzii supărătoare și incongruități logice.

Aceasta este situația obiectivă a problemei, nemaivorbind de atitudinea întîlnită în literatura marxistă față de această problemă. Dar intenția autorului este tocmai de a aborda problema semanticii din punct de vedere marxist, și aceasta atît în sensul ca, pe măsura posibilităților, să înglobeze în filozofia marxistă problematica reală și științifică a semanticii, cît și în sensul criticii eventualelor denaturări filozofice ale acestei problematici.

Semantica, în calitate de teorie logică și filozofică, sub forma pe care o cunoaștem în prezent, este o disciplină relativ tînără. Ea n-a existat în epoca lui Marx și Engels, dacă facem abstracție de semantica lingvistică, aflată atunci într-un stadiu embrionar. Ce-i drept, pe vremea lui Lenin, ea se afla deja în formare, dar semnificația ei filozofică s-a relevat abia într-o epocă corespunzătoare sfîrșitului vieții lui Lenin, cînd acesta era absorbit de alte preocupări.

Nici măcar un „citatoman" incurabil nu ar găsi vreo apreciere de autoritate referitoare le această problemă, în afara lucrării lui Stalin Marxismul și problemele lingvisticii, *în care se subliniază, cu justețe, importanța semanticii lingvistice și, cu tot atîta justețe, se previne abuzul*

semnaticist. Ceea ce, însă, este puțin, în raport cu uriașul domeniu al acestor probleme.

Se știe că, în anii care au trecut, în literatura marxistă au apărut lucrări critice referitoare la semantică, despre care se poate însă afirma cu toată certitudinea că nu au contribuit la renumele acestei literaturi.

Din prezentările succinte ale acestei probleme în enciclopedii, dicționare filozofice și alte lucrări marxiste ne putem lesne convinge că prin semantică se subînțelegea exclusiv filozofia semantică idealistă, iar ideile acesteia, la rîndul lor, erau identificate cu interpretarea extrem de particulară a lui Stuart Chase, din lucrarea sa The Tyranny of Words *(New York, 1938). Meritul de a-l introduce pe Chase în literatura marxistă îi revine, după cît se pare, lui B. Bîkovski*[1]*. De atunci, Chase a figurat invariabil ca o sperietoare, în toate publicațiile în care figura cuvîntul „semantică".*

Este semnificativ că nu numai în lucrări marxiste semantica a fost considerată ca o pseudoștiință, a cărei sarcină constă în escamotarea luptei de clasă și care afirmă că simpla eliminare a cîtorva termeni („capitalism", „socialism" etc.) elimină în același timp și problemele sociale corespunzătoare. Un punct de vedere asemănător îl întîlnim și în literatura anticomunistă.

Nu susțin cîtuși de puțin că atribuirea acestor idei absurde semanticii ar fi, în genere, lipsită de temei. Poziția aceasta ete susținută în concepțiile cercurilor apropiate lui Korzybski, de care, de asemenea, ne vom ocupa în prezenta lucrare. Dar, oare aceasta este semantica „în

[1] B. Bîkovski, *Marazm sovremennoi burjuaznoi filosofii*, în „Bolșevik", 1947, nr. 16.

general", și oare avem dreptul să identificăm aceste concepții cu semantica propriu-zisă, refuzîndu-i orice valoare științifică?

Consider că prima mea datorie este să răpund la această întrebare. În acest scop, trebuie trecute în revistă diversele domenii de care se ocupă semantica, precum și diversele semnificații ale termenului. O analiză semantică specială va fi consacrată polisemiei acestuia. Apoi, trebuie să ne preocupe ce înseamnă semantica și de ce anume se ocupă, ca ramură a lingvisticii; ce este, spre deosebire de semantica lingvistică, semantica legată de logică și dezvoltată din nevoile particulare ale acesteia, care pleacă de la teza că limba nu este numai instrument, ci și obiect de cercetare; ce este semantica în calitate de curent filozofic aparte, care vede în limbă, considerată drept o convenție, unicul obiect de cercetare (așa-numita filozofie semantică); în sfîrșit, ce este semantica în sensul așa-numitei semantici generale, care — independent de orice bizarerii — abordează această problematică mai curînd dintr-un punct de vedere sociologic.

Evident, aici nu este vorba numai despre o analiză semantică descriptivă, despre relevarea și prezentarea tuturor semnificațiilor acoperite de termenul de „semantică". Mă voi strădui, totodată, să prezint domeniile esențiale ale investigațiilor semantice, să pun în lumină problemele științifice reale pe care le-a formulat. Aceasta nu exclude, firește, aprecierea critică a tezelor ei. Locul principal însă, după opinia mea, trebuie să-l ocupe elucidarea clară a importanței noii problematici filozofice pe care a avansat-o semantica.

Dacă ținem seama de lărgirea gamei de probleme, cuprinse sub denumirea de „semantică", sublinierea valorii

filozofice a acestei problematici este deosebit de importantă. După cum am mai spus, printre ele există, alături de probleme cu specific lingvistic, altele specific logice, legate de tehnica calculului logic. Dacă ne vom ocupa de astfel de probleme, o vom face numai din punctul de vedere al implicațiilor lor filozofice. Căci, în lucrarea de față, ne preocupă latura filozofică a semanticii, problemele filozofice dependente de ea. Altfel spus, vom îmbrățișa mai larg problematica semanticii, ferindu-ne de absolutizarea analizelor parțiale și, prin forța lucrurilor, unilaterale, ceea ce poate fi întîlnit la reprezentanții logicii formale; aceasta le-o reproșează chiar oameni cu „calificare logică“, cum ar fi Russell și Wittgenstein. În această lumină, am ales intenționat și în mod vădit polemic titlul de Introducere în semantică, folosit frecvent de semanticienii ce reprezintă logica formală.

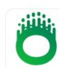
Plecînd de la aceste premise, și pe baza rezultatelor analizei efectuate în prima parte a lucrării, ne vom strădui să distingem cîteva probleme principale, pe care vom încerca să le soluționăm pozitiv pe baza filozofiei marxiste. Aceasta este cea de-a doua sarcină a noastră, căreia îi consacrăm partea a doua a cărții.

Acesta este programul propriu-zis de lucru și acestea sînt intențiile care l-au călăuzit pe autor în lucrarea de față. S-ar cuveni să adăugăm cîteva cuvinte despre modificările ce se impun în metodele de expunere și de critică a curentelor filozofice nemarxiste; am dori, de asemenea, să analizăm cauzele sociologice ale denaturărilor manifestate pe acest plan în literatura marxistă. Considerăm, însă, că s-a scris pînă acum destul de mult pe această temă, că s-au emis multe postulate și s-au făcut multe

declarații. Și, apoi, este periculos să făgăduim prea mult în prefață; riscăm ca cititorii să rămînă dezamăgiți. Aceste probleme trebuie rezolvate altfel: pur și simplu realizînd, pe măsura puterilor și aptitudinilor noastre, postulatul analizei ştiinţifice *a curentelor și a problemelor.*

Partea întîi

Problemele studiate de semantică



CAPITOLUL I

LINGVISTICA

Semantica (semasiologia) este un capitol al lingvisticii. De ce anume se ocupă această disciplină lingvistică și prin ce anume se distinge obiectul ei de problematica semantică pe care o studiază logica modernă, iată întrebările care ne vor interesa în primul rînd în acest context[1].

Vom începe cu denumirea. Apariția termenului o datorăm marelui lingvist francez Bréal[2] și este legată genetic de lingvistică. Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, Michel

[1] O schiță a istoriei semasiologiei și a variației sferei ei de preocupări se poate găsi, printre altele, în lucrările: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil I, *Die Sprache*, Berlin, 1923; H. Kronasser, *Handbuch der Semasiologie*, Heidelberg, 1952; St. Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford. 1957; V. A. Zveghințev, *Semasiologhia*, M., 1957.

[2] Kronasser (*op. cit.*, p. 29) nu este de acord cu această susținere și face opoziție părerii unanim acceptate în această chestiune.

Bréal a publicat o lucrare, intitulată *Essai de sémantique. Science des significations*, în care autorul arată: „Am încercat să trasăm liniile principale, să conturăm subîmpărțirea generală și să schițăm întrucîtva planul prealabil al unui domeniu încă necercetat pînă acum, și care trebuie să devină rodul muncii mai multor generații de lingviști. De aceea, îl rugăm pe cititor să considere această carte drept o introducere obișnuită la știința pe care propun să o denumim *semantică*".

Într-o notă, autorul explică semnificația cuvîntului „semantică": Σημαντική τεκνη — știința semnificațiilor, de la cuvîntul σημαίνω — «a însemna», «a semnifica», în opoziție cu fonetica, știința care studiază sunetele limbii"[3].

Să vedem ce înțelegea Bréal prin această denumire și, în genere, cum au definit lingviștii noua disciplină.

Bréal definește obiectul semanticii prin enumerarea problemelor ei de cercetare.

„În această a doua parte, propunem să se cerceteze în ce mod cuvintele o dată create și înzestrate cu o semnificație determinată și-o lărgesc sau și-o îngustează, o deplasează de la o sferă de noțiuni la alta, îi măresc sau îi scad valoarea, pe scurt o modifică. Tocmai această a doua parte constituie semantica, sau știința semnificațiilor"[4].

După cum se vede din cele de mai sus, Bréal înțelege prin semantică o știință al cărei obiect constă în cercetarea cauzelor și a structurii proceselor de *variație a semnificației* expresiilor: lărgirea și îngustarea semnificațiilor, transferul lor, mărirea și micșorarea valorii lor etc.

Această interpretare a semanticii, ca ramură a lingvisticii, se menține pînă astăzi, cu toate marile deosebiri existente între diversele școli lingvistice. Aici nu este vorba numai despre definiția semanticii[5]. Nu toți autorii dau

[3] M. Bréal, *op. cit.*, Paris, 1904, p. 8.
[4] *Ibidem*, p. 99.
[5] Cf. A. W. Read, *An Account of the Word „Semantics"*, în „Word", nr. 4, 1948, pp. 78—97.

o astfel de definiţie, unii pot interpreta cu totul diferit întreaga problemă, atunci cînd este vorba despre clasificarea generală (bunăoară, de Saussure, care a dezvoltat o concepţie asupra semiologiei, ca ştiinţă ce studiază viaţa semnelor în societate, şi interpretează lingvistica drept o ramură a acestei ştiinţe generale a semnelor), însă orice orientare din lingvistică cercetează semnificaţiile cuvintelor şi variaţiile acestora. Aşadar, fiecare lingvist se ocupă, într-un fel sau altul, de semantică, în accepţiunea stabilită de Bréal.

De exemplu, Darmesteter concepe ştiinţa care se ocupă de semnificaţia cuvintelor, adică semantica, drept o ramură a istoriei psihologiei, dar consideră că obiectul ei este istoria semnificaţiilor şi cauzele variaţiilor acestora[6]. Vendryes polemizează cu Darmesteter, respingînd teza potrivit căreia legile generale de evoluţie a semnificaţiei cuvintelor ar fi conţinute în cuvintele înseşi[7]. Dar, şi el se ocupă de problemele tradiţionale ale semanticii lingvistice şi postulează chiar să fie creată o semantică generală, întemeiată pe datele asupra variaţiilor pe care le suportă semnificaţiile în toate limbile[8]. În literatura poloneză, de această problematică se ocupă, bunăoară, Zenon Klemensiewicz[9]. De fapt, majoritatea lucrărilor din domeniul lingvisticii generale consideră problematica semantică drept principală. În cele ce urmează, vom încerca să analizăm mai amănunţit ce anume se ascunde îndărătul programului general al semanticii lingvistice. Aici însă, am dori să stăruim, pe scurt, asupra altor cîtorva teze generale.

O dovadă a stabilizării unei accepţii, devenită tradiţională, a semanticii constă în faptul că definiţia ei generală, dată într-un manual nou, bazat pe principiile mar-

[6] Cf. A. Darmesteter, *La vie des mots étudiés dans leurs significations*, Paris (f.a.).

[7] J. Vendryes, Limbajul, Varşovia, 1956, pp. 185—186 (trad. în lb. polonă).

[8] *Ibidem*, p. 195.

[9] Z. Klemensiewicz, *Język polski*, Lwów-Varşovia, 1937, pp. 10—14, 22—24 pas.

xismului, nu se deosebește prin nimic de vechea definiție a lui Bréal. *Introducerea în lingvistică* a lui L. Bulahovski începe cu definiția semanticii, ca unul dintre capitolele importante ale lingvisticii:

„Semantica (semasiologia), ca un capitol al științei despre limbă, studiază semnificațiile și variația semnificațiilor pe care le au cuvintele și expresiile“[10].

Aceasta nu înseamnă de fel, după cum am mai arătat, că în cadrul acordului unanim, referitor la definiția generală, nu ar fi rămas loc pentru deosebiri în concepții, și chiar pentru deosebiri foarte importante cu privire la esența problemei. Aceasta nu înseamnă nici că lingviștii s-ar mărgini numai la o definiție atît de generală, iar controversele și deosebirile de concepții le-ar localiza în cadrul problematicii particulare, referitoare la esența semnificației, la cauzele variațiilor ei, precum și la formele concrete ale acestor variații.

Aspecte net filozofice sînt conținute, de exemplu, în poziția lui W. Doroszewski, care pune la baza considerațiilor sale semantice problema filozofică a raportului dintre particular și general, luînd ca punct de plecare analiza funcțiunilor copulei „este“. Doroszewski analizează, îndeosebi, problema semnificației în strînsă legătură cu problema desemnării. În aceasta constă, după opinia sa, miezul semanticii.

„Conflictul potențial — conținut în fiecare cuvînt —, constînd în faptul că folosirea fiecărui cuvînt este o actualizare particulară a noțiunii generale, constituie miezul semanticii, concepută ca parte a lingvisticii, altfel spus — ca știință a semnificațiilor pe care le au cuvintele și a istoriei acestor semnificații“[11].

După Doroszewski, istoria semnificației se întemeiază pe mărirea „toleranței“ dintre semn și desemnat, iar cauza variației semnificațiilor stă în conflictul dintre caracterul

[10] L. Bulahovski, *Introducere în lingvistică*, partea a II-a, Varșovia, 1955, p. 7 (trad. în lb. polonă).

[11] *W. Doroszewski, Z zagadnień leskykografii polskiej*, Varșovia, 1954, p. 93.

general al semnului și necesitatea de a satisface toate actualizările lui concrete.

Poziția lui Doroszewski, ca reprezentant al semanticii lingvistice, este interesantă nu numai sub aspectul concretizării definiției generale a semanticii, ci și sub aspectul legăturilor dintre semantica practicată de lingviști și semantica de care se ocupă logicienii. Abordînd această problemă, înainte de a analiza problematica semanticii logice, anticipăm asupra dezvoltării ulterioare a raționamentelor noastre. Nu este calea cea mai bună, din punctul de vedere al clarității expunerii, dar adesea ea este, din păcate, inevitabilă. În cazul de față, o asemenea anticipare este justificată și pentru că ne permite să ne dăm mai limpede seama de specificul semanticii lingvistice și al țelurilor cercetărilor ei.

În anul 1955 a avut loc la Varșovia un simpozion al logicienilor și lingviștilor, consacrat problemelor semanticii, care urmărea stabilirea unei concordanțe între anumite puncte de vedere și elucidarea problematicii investigațiilor. În urma acestei discuții a apărut articolul lui W. Doroszewski, *Observații cu privire la semantică*[12]. Aici, Doroszewski definește semantica drept „știință a semnificației cuvintelor", a cărei problemă centrală este „problema relațiilor dintre cuvinte și desemnate". Pronunțîndu-se împotriva psihologismului în interpretarea semanticii, autorul face apel la istoria obiectivă a cuvintelor, care este legată de reflectarea în cuvînt a unui anumit fragment din realitate. De aceea, lingvistul trebuie să abordeze problema semnificațiilor cuvintelor pe plan istoric și social. În aceasta vede Doroszewski specificul semanticii lingvistice, în raport cu semantica logică.

„Legile dezvoltării istorice guvernează nu numai instrumentele muncii fizice, ci și pe acelea ale gîndirii umane, care sînt cuvintele. Istoria semnificațiilor cuvintelor se situează dincolo de cercul de preocupări ale logicii

[12] W. Doroszewski, *Uwagi o semantyce*, în „Myśl Filozoficzna", 1955, nr. 3 (17).

formale și ea nu ar putea fi elaborată cu succes prin metodele acestei științe. Istoria limbii, în ceea ce constituie partea ei esențială, este istoria ei ca instrument social al gîndirii, este *epistemologie istorică*, inaccesibilă cercetării din vreun alt domeniu. Interesul lingvistului pentru orice terminologie convențională este necesarmente secundar, iar înclinațiile unor reprezentanți ai logicii formale se manifestă în domenii străine de lingvistică și care sînt, parțial, în contradicție cu premisele ei"[13].

Așadar, caracteristică semanticii lingvistice nu este preocuparea pentru semnificații, pentru relația cuvintelor cu desemnatele, ci pentru istoria semnificațiilor: apariția și variațiile acestora precum și legile după care se produc aceste variații. În felul acesta se conturează specificul semanticii lingvistice.

Subliniind, în cercetările ei, latura *istorică* a elementelor limbii și a semnificațiilor lor, semantica (semasiologia) lingvistică nu pierde însă din vedere un alt aspect al problemei, cel *sistematic*. Diviziunea în analiză diacronică si în analiză sincronică, schițată de de Saussure, s-a continuat în cercetările corespunzătoare, a căror formă dezvoltată este teoria cîmpului semantic, reprezentată de anumite școli (de exemplu, la Jost Trier)[14].

Să vedem acum ce probleme concrete de cercetare rezultă din semantica lingvistică, interpretată în acest fel. Aici ne interesează, în primul rînd — conform considerațiilor din „Prefață" —, problemele care conțin implicații

[13] *Ibidem.* Această teză este confirmată de poziția adepților metodei logice în semantică, expusă de ei *expressis verbis*. De exemplu, F. R. Blake scrie, în lucrarea, *The Study of Language from the Semantic Point of View* („Indogermanische Forschungen", 1938, 56, p. 242; apud V. A. Zveghințev, *op. cit.*, p. 12): „Întrucît semantica se ocupă de cercetarea schimbării semnificației cuvintelor în etapele succesive ale existenței lor, ea este, în esență, o semantică istorică. Desigur, există o semantică statică, care analizează și sistematizează semnificațiile existente permanent în mintea «consumatorilor» de limbă ...".

[14] Cf. St. Ullman, *op. cit.*, p. 152 urm.

filozofice și, într-un fel sau altul, sînt abordate de către diversele orientări filozofice.

Lingvistica studiază, prin diferite metode, limba, expresiile limbii, semnificația lor. Pătrunzînd în sfera relațiilor dintre semnificațiile cuvintelor și desemnatele acestor expresii, semantica lingvistică se lovește de problema semnului. Lingvistul semantic trebuie, deci, să se ocupe de teoria semnului. Într-o anumită măsură, ea figurează de mult în sfera de preocupări lingvistice. De exemplu, Wilhelm von Humboldt a atacat problema încă în 1820, făcînd o distincție între limbă, ca reflectare, și limbă, ca sistem de semne[15]. Problema semnului reapare frecvent și ulterior, mai cu seamă în lucrările consacrate filozofiei și psihologiei limbii[16].

Deosebit de importantă pe acest plan este lucrarea lui de Saussure, atît sub raport lingvistic, cît și sub raportul perspectivelor teoretice. Acum, cînd semiotica, în calitate de teorie generală a semnului, a căpătat o importanță atît de mare în literatura filozofică de specialitate, trebuie să relevăm și aspectul lingvistic al problemei. Iată ce scrie, în această privință, de Saussure:

„... Putem să creăm o știință care să cerceteze viața semnelor, pe baza vieții societății; ea ar fi o parte a psihologiei sociale, și deci a psihologiei generale; o vom denumi semiologie (de la grecescul σεμεῖον — «semn»). Această

[15] W. v. Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium,* Taschen ausgaben der „Philosophischen Bibliothek", Z 17, p. 22.

[16] Pentru exemplificare, putem cita următoarele lucrări: K. Bühler, *Sprachtheorie,* Jena, 1934; E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms,* vol. I, Language, New Haven, 1953, Yale Univ. Press; Idem, *An Essay on Man. An introduction to a Philosophy of Human Culture,* New York, 1954; O. Jespersen, *Language. Its Nature. Development and Origin,* Londra, 1954; A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* Halle, 1908; A. Meinong, *Über Annahmen,* Leipzig, 1910; S. L. Rubinstein, *Osnovî obșcei psihologhii,* cap. XI: „Reci", M., 1946; E. Sapir, *Language,* New York, 1921; W. Wundt, *Völkerpsychologie,* vol. 1 și 2, *Die Sprache,* Leipzig, 1911—1912.

ştiinţă ne-ar dezvălui pe ce se întemeiază semnele şi ce legi le guvernează. Deoarece, aceasta este o ştiinţă care încă nu există, nu putem spune cum va arăta; dar ea are drept la existenţă, locul ei este dinainte determinat. Lingvistica este doar o parte a acestei ştiinţe generale, legile pe care le va descoperi semiologia vor putea fi aplicate şi lingvisticii, iar lingvistica va fi astfel legată de un domeniu clar definit, în ansamblul problemelor umane"[17].

De Saussure previne explicit o interpretare individualist-psihologistă a ideii sale. Semnul urmează să fie analizat ca fenomen social, şi anume ca unul care nu depinde de voinţa noastră, nici de cea individuală, nici de cea socială. Astfel, lingvistul francez preconizează crearea unei teorii generale a semnului— semiologia (semiotica), care, sub un alt aspect, a fost schiţată anterior de logicieni şi de filozofi.

Lingvistica, ca atare, nu a dezvoltat semiologia, în schimb, în cadrul lingvisticii s-a dezvoltat amplu o teorie direct legată de problematica lingvistică, anume teoria semnificaţiei[18].

Lingviştii se întreabă, în primul rînd: ce este semnificaţia? Răspunsurile sînt variate şi le vom ilustra.

Adresîndu-ne literaturii lingvistice din Polonia, ne lovim imediat de lupta a două concepţii: cea asociativistă şi cea a adversarilor ei.

Stanislaw Szober concepe semnificaţia ca pe o asociaţie între reprezentarea lingvistică şi cea extralingvistică (adică între imaginea sonoră şi imaginea unui obiect sau a unei însuşiri).

„Semnificaţia cuvîntului apare în urma asocierii imaginii lui sonore cu imaginea unui lucru sau a unei însuşiri"[19].

[17] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1949, p. 33.

[18] Cf., de exemplu, G. Stern, *Meaning and Change of Meaning*, Göteborg, 1931.

[19] S. Szober, *Zarys językoznawstwa ogólnego*, vol. I, Varşovia, 1924, p. 5.

Această înțelegere a semnificației l-a condus pe Szober la teza că cuvîntul devine semnul unei imagini extralingvistice[20], și anume, în așa fel încît permite semnificației cuvîntului să cuprindă nu întreaga imagine extralingvistică, ci numai anumite detalii ale ei, adică ea este o imagine simplificată.

O poziție cu totul diferită, opusă asociativismului, este reprezentată, în literatura lingvistică din Polonia, de către Hendryk Gaertner, care polemizează direct cu Szober[21].

Aș vrea să insist asupra concepției semnificației la de Saussure și la Bulahovski. I-am ales tocmai pe acești doi autori, date fiind deosebirile în modul cum abordează problema.

La de Saussure concepția asupra semnificației este indisolubil legată de concepția pe care a adoptat-o asupra semnului și a limbii. Bineînțeles, aici putem doar să semnalăm problema; ne vom ocupa mai amănunțit de ea în partea a doua a lucrării.

După de Saussure, semnul lingvistic este o unitate psihică duală: pe de o parte, este imagine sonoră, iar pe de alta, noțiune[22]. Prin urmare, semnul este o combinație specifică a două elemente. Această unitate duală, de sunet și noțiune, reprezintă, cum reiese din considerațiile lui de Saussure, semnificația. De aceea, de Saussure propune să înlocuim denumirea de „imagine sonoră“ prin cea de *signifiant* (care desemnează, care semnifică), iar denumirea de „noțiune“ prin cea de *signifié* (desemnatul, semnificatul). Semnul își îndeplinește funcțiunea numai datorită acestei relații de semnificare, ale cărei componente sînt indisolubil legate între ele. Ruperea acestei unități ar determina anihilarea semnului.

20 *Ibidem*, p. 6.

21 H. Gaertner. *Gramatyka współczesnego języka polskiego*, Partea II, Lvov, 1933, p. 96 urm. Critica asociativismului lui Szober este conținută și în articolul lui M. Ossowska, *Semantyka profesora St. Szobera.*

22 F. de Saussure, *op. cit.*, p. 99.

Dar nu numai a semnului. Aceasta este valabil și pentru limbă, care este un sistem de semne. Ceea ce am spus mai sus despre relația de semnificare, și care determină existența semnului, se aplică pe deplin și relației dintre gîndire și sunet, în cadrul limbii.

„Limba poate fi comparată cu o foaie de hîrtie: ideea este *recto*, iar sunetul, *verso;* nu putem tăia o față, lăsînd-o intactă pe cealaltă; la fel, în domeniul limbii, este imposibil să despărțim atît sunetul de idee, cît și ideea de sunet; aceasta s-ar putea realiza numai printr-o abstracțiune, care ne-ar conduce fie în domeniul psihologiei pure, fie în acela al fonologiei pure“[23]. Ar fi interesant să relevăm divergența între concepțiile lui Bulahovski și cele ale lui de Saussure în problema semnificației; interesant, nu numai pentru că putem stabili care este obiectul semanticii lingvistice, ci și pentru că ea ne relevă posibilitatea de a ne ocupa de aceeași problemă prin metode care diferă, îndeosebi în funcție de pozițiile filozofice și metodologice. În adevăr, ne referim la doi oameni de știință, care se preocupă de problema semnificației din punctul de vedere al lingvisticii și care operează cu aparatul lingvisticii. În același timp, însă, amîndoi se întemeiază pe poziții metodologice determinate, avînd un caracter mult mai larg. De aici și deosebirile de concepție asupra acelorași probleme de cercetare.

Bulahovski combate teoria asociativistă, conform căreia esența semnificației constă în contopirea unei reprezentări cu latura sonoră a cuvîntului. Pentru el, funcțiunea *semnificării* este indisolubil legată de funcțiunea *desemnării*[24]. Cuvîntul *desemnează,* în primul rînd, un anumit fapt sau fenomen al realității, despre care un individ vrea să comunice altora ceva. Semnificația este deci conținutul cuvîntului, care se manifestă în legăturile cu realitatea. Semnificația corespunzătoare a cuvîntului este determinată de istoria lui[25].

23 *Ibidem,* p. 157.
24 L. Bulahovski, *op. cit.,* p. 11.
25 *Ibidem,* p. 12.

Vom încerca să extragem din această concepţie ceea ce este nou în comparaţie cu concepţiile pe care le-am cunoscut pînă acum. Aici trebuie să ţinem seama de două aspecte: sublinierea legăturii dintre imaginea sonoră şi un anumit fragment al *realităţii* (în înţelesul de lume obiectiv existentă), ceea ce se exprimă în funcţiunea de desemnare, precum şi sublinierea importanţei *istoriei* cuvîntului, pentru stabilirea semnificaţiei lui actuale.

Pentru precizie, am vrea să adăugăm că această concepţie nu este dominantă în rîndurile lingviştilor sovietici. De exemplu, A. I. Smirniţki respinge concepţia potrivit căreia semnificaţia este legată de corelarea unei imagini sonore cu fragmentul de realitate desemnat, şi înţelege prin semnificaţie noţiunea sau reprezentarea (creată sau reprodusă), care constituie reflectarea acestei realităţi. Aşadar, după concepţia sa, semnificaţia este întrucîtva veriga de legătură dintre sunet şi realitate[26].

Trebuie să facem rezerva explicită că ne limităm la o simplă informare; lipsa aprecierii critice nu înseamnă că ne-am solidariza cu concepţiile prezentate mai sus.

În legătură cu problema semnificaţiei, lingviştii se ocupă, în cadrul cercetărilor lor semantice, şi de unele probleme corelative.

La ce *unităţi* lingvistice trebuie raportată semnificaţia?

De această problemă se ocupă, de exemplu, Vendryes, cînd face distincţie între cuvînt, semantem şi morfem. Înţelegînd prin semanteme „elemente lingvistice care exprimă ideile reprezentărilor" („*les idées des représentations*"), iar prin morfeme elemente lingvistice care exprimă „relaţiile stabilite de raţiune între semanteme"[27], Vendryes încearcă să stabilească ce anume trebuie să înţelegem prin expresie şi prin cuvînt[28]. Problema calităţii semantice este deosebit de importantă. Am citat punctul de

[26] A. I. Smirniţki, *Znacenie slova*, în „Voprosî iazîkoznaniia", nr. 2, 1955, pp. 82—84.
[27] J. Vendryes, *op. cit.*, p. 74.
[28] *Ibidem*, p. 87.

vedere al lui Vendryes numai ca ilustrare, deoarece problema se întîlnește frecvent în literatura lingvistică.

Situația se prezintă asemănător și în ceea ce privește deosebirea dintre semnificații și încercarea de a le clasifica. De exemplu, Kurylowici deosebește o semnificație generală, care este o abstracție, apoi — urmînd numeroși predecesori — semnificația principală (independentă de context), și semnificația particulară (la care se adaugă elemente de context). O problemă deosebită este cea a semnificației-calc („copie", „amprentă"), care apare pe baza lexicului utilizat curent sau a neologismelor, în care se introduce conținutul unui cuvînt dintr-o limbă străină[29].

O altă problemă importantă a semanticii lingvistice este aceea a variației semnificațiilor și a cauzelor ei.

Într-un fel sau altul, lingvistica s-a ocupat încă de la începuturile ei de istoria limbii și de etimologia expresiilor. Putem îndrăzni să afirmăm că tocmai în această problematică se află răspîndite rădăcinile lingvisticii. Din aceste rădăcini se dezvoltă semantica lingvistică, în calitate de știință a semnificației cuvintelor și a cauzelor de variație a acesteia.

După cum am mai văzut, *specificul* semanticii lingvistice constă tocmai în cercetarea *istoriei* semnificațiilor. Semantica relevă cauzele variației semnificațiilor fie în limba însăși, fie în factori exteriori limbii — psihologici sau sociologici. În funcție de aceasta, legile variațiilor sînt interpretate în semantică fie ca autonome, fie ca eteronome. Trebuie să relevăm însă realismul investigațiilor întreprinse de lingviști care, în principiu, apreciază în suficientă măsură ambii factori și îi consideră în interacțiunea lor.

Bréal leagă explicit evoluția semnificațiilor din limbă de evoluția vieții sociale, în accepția largă a cuvîntului. „În societatea contemporană, sensul cuvintelor variază mult mai repede decît în timpurile antichității și chiar

[29] J. R. Kurylowici, *Zametki o znacenii slova*, în „Voprosî iazîkoznaniia", nr, 3, 1955, pp. 78—79.

în trecutul foarte apropiat. Aceasta se datorește amestecului claselor sociale, luptei de interese și de convingeri, luptei dintre partidele politice, precum și varietății de aspirații și de înclinații . . ."[30].

Se poate spune că A. Meillet, urmașul lui Bréal la Collège de France, este cel care evidențiază aspectul social, de clasă, în evoluția semnificațiilor limbii. Mai ales în lucrarea sa, *Comment les mots changent de sens*[31], Meillet subliniază interacțiunea a trei factori în dezvoltarea semnificației cuvintelor: legile autonome ale limbii, dezvoltarea obiectului desemnat și factorul de clasă (grup). Rezumînd, autorul scrie:

„. . . Variațiile semnificației trebuie interpretate ca fenomene a căror condiție fundamentală este diferențierea elementelor constitutive ale societății"[32].

Vendryes, care se ocupă pe larg de problema legilor autonome ale variației semnificațiilor, protestează, după cum am arătat împotriva tratării acestor legi, ca fiind inerente cuvintelor înseși[33].

La fel, Klemensiewicz, care studiază problema semnificației din punctul de vedere al legilor limbii, relevă, în același timp, importanța factorului extralingvistic. După opinia sa în primul rînd este importantă variabilitatea vieții umane, ce se reflectă în limbă prin dispariția unor cuvinte (care desemnează instituții și forme de viață dispărute de mult), precum și prin apariția neologismelor (care desemnează noi instituții și forme). Pe aceeași bază are loc și variația semnificației cuvintelor existente (de exemplu, denumirea comună de „pană" pentru pana de gîscă și pentru condeiul cu care scriem, sau denumirea comună de „lampă" pentru opaiț, lampa cu petrol și lampa cu bec electric). În al doilea rînd, intervine factorul psihologic

30 M. Bréal, *op. cit.*, pp. 105—106.

31 Publicată inițial în „Année Sociologique", 1905—1906, și retipărită apoi în cartea lui A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1948.

32 *Ibidem*, p. 271.

33 J. Vendryes, *op. cit.*, p. 187.

atitudinea afectivă a locutorului, în legătură cu care se schimbă nuanțarea emoțională a cuvîntului. Rezultatul este că evităm să folosim anumite cuvinte, înlocuindu-le prin eufemisme (care, astfel, în unele cazuri, suferă o deteriorare), în alte cazuri căutăm expresii aparte etc.[34].

Bulahovski, care-și concentrează atenția asupra problemelor intrinsece ale limbii, distinge cu claritate și subliniază rolul factorului social în dezvoltarea lexicului și a semnificației.

„În legătură cu prefacerile orînduirii sociale, cu dezvoltarea diverselor ramuri ale producției, cu evoluția culturii materiale și spirituale în genere, a tehnicii, a științelor, a artelor, cu schimbarea naturii relațiilor cu alte popoare observăm, pe de o parte, *dispariția* unor cuvinte, care își pierd semnificația, pe măsură ce noțiunile desemnate de ele dispar din circulație; pe de altă parte, și aceasta mult mai frecvent, observăm fenomenul *apariției* unor cuvinte-semn pentru desemnarea noilor reprezentări și noțiuni, elaborate în cursul vieții practice de către purtătorii unei limbi date“[35].

Înțelegerea caracterului social și istoric al lingvisticii, care și-a găsit expresia în lucrarea amintită mai sus a lui Humboldt, reiese clar și din lucrările unor lingviști ca de Saussure, Meillet, Vendryes, Marcel Cohen și alții. Ea apare deosebit de pregnant în domeniul semanticii.

Încă Bréal, explicîndu-și tezele cu ajutorul unor ilustrări din etimologia magistraturii romane, scrie: „Trebuie să ne dăm seama cît este de necesar să ne întemeiem cunoașterea ce o avem despre limbă, pe istorie. Numai istoria poate conferi cuvintelor gradul de precizie necesar pentru înțelegerea lor corectă“[36]. De aici, autorul rîndurilor de mai sus trage concluzia că semantica aparține științelor istorice: „. . . Semantica va intra în sfera științelor istorice. Nu există variații în semnificația cuvintelor, sau în gramatică, și nu există particularități ale sintaxei, care

[34] Z. Klemensiewicz, *op. cit.*, p. 21 și urm.
[35] N. Bulahovski, *op. cit.*, p. 74.
[36] M. Bréal, *op. cit.*, p. 112.

să poată fi considerate altceva decît mici evenimente istorice“[37].

Din acest punct de vedere, studiul limbilor popoarelor primitive trebuie considerat, și el, ca o contribuție la abordarea istorică a semanticii. Avem în vedere, în primul rînd, lucrările unor cercetători ca Lévy-Bruhl, Boas, Malinowski ș.a.[38]. Fac abstracție aici de problemele discutabile, cum ar fi cea a caracterului prelogic al gîndirii primitive, care au suscitat, la timpul lor, un val de acuzații din partea unor autori sovietici (acuzații bazate, după opinia mea, în mare măsură pe o confuzie): Lévy-Bruhl și alții au fost învinuiți că ar fi cedat presiunilor din partea rasismului, a imperialismului etc.[39]. Dar, unele rezultate ale acestor cercetări sînt incontestabile și independente de o interpretare sau alta. Ne referim la rezultatele ce relevă mai marea concretudine a limbilor primitive, incapacitatea lor de a exprima noțiuni generale și legătura acestor fapte cu modul de viață și cu nevoile popoarelor primitive. Este greu să găsim un argument mai convingător în favoarea caracterului istoric al lexicului și al semnificației.

Un sector aparte, în acest domeniu, l-a constituit semantica istorică a lui N. I. Marr și a școlii sale. Ea s-a dezvoltat independent de gîndirea lingvistică a occidentului, iar în Uniunea Sovietică a fost combătută în cadrul discuției de la sfîrșitul deceniului 5. Modul în care a fost respinsă atunci teoria lui Marr este dăunător; trebuie să considerăm că a proceda astfel în discuțiile științifice este tot atît de inadmisibil ca și consacrarea anterioară a acestei teorii, ca fiind singura justă și adevărată. În prezent, se afirmă că teoria lui Marr, și îndeosebi analiza sa pe

[37] M. Bréal, *op. cit.*, p. 256.

[38] L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912; F. Boas, *Kultur und Rasse*, Leipzig, 1914; Idem, *Race, Language and Culture*, New York, 1949; B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*. Appendix la C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, London, 1953.

[39] Cf. F. N. Șemiakin, *Teoria Lévy-Bruhla na slujbe imperialisticeskoi reakții*, în „Filozofskie, zapiski“, nr. 5, M., 1950.

patru elemente, diametral opusă metodei comparativ-istorice, cuprinde numeroase elemente fanteziste. Se consideră, de asemenea, că concepția lui Marr asupra caracterului de clasă al limbii și asupra stadialității dezvoltării ei, ca și concepția potrivit căreia limbile ar evolua exclusiv prin metisare, este o vulgarizare a teoriei marxiste. Este o acuzație justificată. Totodată, însă, teoria lui Marr — abstracție făcînd de realizările ei concrete în studiul limbilor caucaziene — conține, incontestabil, numeroase idei interesante și valoroase de ordin teoretic general. Ne referim, îndeosebi, la concepția limbii „manuale" ca protolimbă și la ipoteza, legată de aceasta, potrivit căreia limba umană s-a dezvoltat de la nivelul concret, cu caracter imagistic, la un nivel abstract. Avem în vedere, mai departe, ipoteza care leagă cuplul limbă-gîndire de procesul de producție. Acestea sînt probleme suficient de importante pentru considerarea istorică a semanticii, și nu putem să le respingem fără argumente satisfăcătoare. Or, acestea lipseau adesea în considerațiile adversarilor lui Marr, între altele și în cadrul criticii unor teze mai particulare ale teoriei sale lingvistice[40].

După cum am remarcat mai sus, sublinierea rolului factorului social-istoric în dezvoltarea semnificațiilor concordă la toți lingviștii cu cercetarea legilor intrinsec lingvistice ale acestei dezvoltări.

Dacă recurgem, iarăși, ca ilustrare, la lucrările lui Vendryes și Bulahovski, vom găsi la ambii autori o desfășurare în principiu identică a ideilor. Fiind vorba despre considerații de specialitate, care apar în orice manual și care sînt ilustrate abundent cu exemple din diferite limbi, vom alege încercarea de generalizare a lui Vendryes.

„Diversele variații ale semnificației, pe care le suferă cuvintele, se reduc uneori la trei tipuri principale: îngus-

[40] Cf., printre altele, V. V. Vinogradov, *Svobodnaia discussia v „Pravde" po voprosam iazîkoznania*, M., 1950; D. I. Ramișvili, *Nepriemlemost teorii pervicinosti iazîka jestov*, în „Izvestia Akademii pedagoghiceski nauk RSFSR". „Voprosî psihologhii mîșlenia i reci", fasc. 81, M., 1956.

tarea, lărgirea, transferul. Îngustarea se produce atunci cînd cuvîntul trece de la o semnificaţie generală la una particulară (de exemplu, *pondre**, *sevrer** sau *traire**); lărgirea, atunci cînd, dimpotrivă, un cuvînt trece de la o semnificaţie particulară la una generală (de exemplu, *arracher**, *gagner** sau *triompher**); transferul, atunci cînd, din punctul de vedere al sferei, ambele semnificaţii sînt fie de acelaşi rang, fie identice (de exemplu, *chercher**, *choisir** sau *mettre**) şi cînd problema trecerii unei semnificaţii în alta este determinată de vecinătatea desemnatelor (de exemplu, cînd semnificaţia cuvîntului este supusă transferului de la ceea ce conţine la ceea ce este conţinut, de la cauză la efect, de la semn la lucrul desemnat etc., sau invers). Se înţelege că lărgirea şi îngustarea semnificaţiei sînt, de cele mai multe ori, un rezultat al transferului de semnificaţie şi că transferul semnificaţiei ia forme variate, cărora gramaticienii le dau denumiri speciale (metaforă, sinecdocă, metonimie, catahreză etc.) ... "[41].

Tocmai acestea sînt problemele de care se ocupă Bréal, Darmesteter, Nyrop[42], precum şi Klemensiewicz[43], Zveghinţev sau Bulahovski. Acesta din urmă tratează problema amănunţit şi îşi întemeiază pe larg expunerea cu ajutorul unor fapte din domeniul lingvistici[44]. De aceea, recomand manualul său cititorilor care se interesează de această problematică[45].

În sfîrşit, aş vrea să mă opresc asupra consideraţiilor lingvistice referitoare la problema polisemiei expresiilor şi la necesitatea de a preciza aceste consideraţii. Acestea sînt, de altfel, probleme legate direct de metoda analizei semantice aplicată în filozofie, ceea ce măreşte interesul nostru pentru ele.

* În originalul polonez, în franceză.

41 J. Vendryes, *op. cit.*, p. 191.

42 K. Nyrop, *Das Leben der Wörter*, Leipzig, 1903.

43 Z. Klemensiewicz, *op cit.*, pp. 10—14.

44 L. Bulahovski, *op. cit.*, pp. 10—14.

45 Cititorul va găsi un material deosebit de interesant şi extrem de erudit în lucrările citate mai sus ale lui St. Ullman şi H. Kronasser.

Problema polisemiei și a izvoarelor ei o găsim și la Bréal, părintele semanticii lingvistice (deși istoria problemei este mult mai îndelungată și-și trage începuturile cel puțin de la Aristotel). După Bréal, contextul este remediul corespunzător, care ne ferește de pericolul impreciziei semnificației[46]. Pe aceeași poziție se situează și Vendryes[47], care face distincție între semnificația fundamentală a cuvîntului (independentă de context) și semnificația secundară (legată de context). Bulahovski se ocupă și el de problema polisemiei și a eliminării ei.

„Există totuși domenii ale gîndirii — și în primul rînd știința — pentru care nuanțarea psihologică a cuvîntului este de importanță minimă. În aceste domenii, totul este subordonat sarcinilor cunoașterii pur intelective (logice) a realității, și tocmai de aceea efortul de precizare a limbii are aici o importanță imensă. Acestui scop îi servește alegerea unor cuvinte cu o sferă de utilizare precis determinată, a unor cuvinte care nu au decît o singură semnificație, fixată anume pentru ele, și care, în principiu, nu suscită nici un fel de asociații suplimentare. Aceste cuvinte . . . , a căror elaborare merge pînă la stabilirea unei convenții exprese sînt așa-numiții termeni“[48].

Așadar, semanticii lingvistice îi datorăm apelul la precizarea limbii, ceea ce constituie — de altfel — principalul postulat metodologic al analizei semantice. Totodată, lingviștii sesizează pericolul abuzurilor pe care-l comportă această metodă și ne avertizează împotriva lui.

„Între cuvînt și semnificația lui intervine, în majoritatea covîrșitoare a cazurilor, o legătură cu totul exterioară, și totuși, în urma uzului frecvent, această legătură se fixează într-atîta încît începem să tindem la a lua cuvîntul drept conținutul însuși, iar apoi, în urma obiectivării reprezentărilor obiectuale, să identificăm cuvintele cu obiectele pe care le desemnează. Vedem, adesea, în spectre semnificația reală, iar simbolurile reflectării obiectuale a

[46] M. B r é a l, *op. cit.*, p. 143 și urm.
[47] J. V e n d r y e s, *op. cit.*, pp. 189—190.
[48] L. B u l a h o v s k i. *op. cit.*, p. 19.

realității le luăm drept realitatea însăși. Supuși puternicei influențe a reprezentărilor lingvistice, trecem pe al doilea plan reprezentările extralingvistice, care ne leagă de lumea reală și, rupînd astfel legătura directă cu realitatea, ne satisfacem nevoia de a o percepe prin simboluri sonore, lipsite de o semnificație autonomă. Tocmai în aceasta constă marele pericol al gîndirii discursive: cine abuzează de ea, estompînd în mod ușuratic expresivitatea imaginilor reale legate de ea, acela se angajează pe calea alunecoasă a verbalismului găunos, care, mai curînd sau mai tîrziu, trebuie să ducă la epuizarea rațiunii"[49].

Avertismentul acesta provine de la un lingvist. Să-l ținem minte pentru considerațiile filozofice ulterioare.

●

Așadar, am încheiat informarea generală asupra obiectului semanticii lingvistice.

După cum am văzut, obiectul ei îl constituie semnificația cuvintelor, variațiile acestei semnificații și cauzele variației lor. Trăsătura specifică a semanticii lingvistice este studiul istoriei semnificațiilor, considerarea istorică a limbii.

Cercetînd unele preocupări particulare ale semanticii lingvistice am putut distinge următoarele probleme: natura și funcțiunea semnului, modul în care semnele desemnează multiplicitatea de semnificații ca omonimie și polisemie, precum și pericolele legate de aceasta, etc.

Bineînțeles, aceste preocupări nu constituie ansamblul tuturor domeniilor semanticii lingvistice. Cred, însă, că acestea sînt domeniile principale și că separarea lor ar trebui să se dovedească folositoare pentru considerațiile noastre ulterioare.

[49] S. Szober, *op. cit.*, pp. 20—21.

CAPITOLUL II

LOGICA

Realizînd intenţia de a cerceta semnificaţia cuvîntului „semantică“ şi de a stabili sfera problematicii semantice, pe baza domeniilor concrete de cunoaştere, trecem de la lingvistică la logică. Pătrundem, astfel, în centrul însuşi al problemei, deoarece, la sfîrşitul secolului trecut, logica a devenit domeniul în care preocupările semantice au fost în modul cel mai strîns legate de filozofie. Din acest motiv, aici ne lovim de numeroase dificultăţi, îndeosebi de ordin metodologic.

Bineînţeles, semantica istorică (lingvistică) are, şi ea, importante implicaţii filozofice. Fireşte, lingviştii ce se preocupă de semantică s-au situat şi se situează pe poziţii filozofice bine determinate (şi o spun cîteodată direct), datorită cărora ei rezolvă problemele semantice într-un anumit mod şi nu în altul. În domeniul semanticii logice, însă, situaţia se prezintă diferit.

În semantica lingvistică putem separa cu uşurinţă consideraţiile pur lingvistice de o interpretare filozofică sau

alta. Numai în cazuri excepționale, cum ar fi, de exemplu, sistemul lui de Saussure, avem de-a face cu o conexiune atît de organică între teoria lingvistică și concepția filozofică, încît nu le putem despărți mecanic. Aici însă este vorba de întregul *sistem* al științei care studiază limba, și nu doar despre considerații asupra istoriei semnificațiilor.

Dar, ceea ce este mai curînd o excepție în domeniul semanticii lingvistice, constituie o regulă în semantica logică. În primul rînd, pentru că — abstracție făcînd de capitolele tehnice ale sistemelor de calcul logice — logica este o știință filozofică, ce nu poate fi separată de problematica teoriei cunoașterii și de anumite concepții filozofice generale. În al doilea rînd, pentru că problematica logică a semanticii s-a dezvoltat în strînsă legătură cu anumite curente filozofice, fiind oarecum încadrată în ele; aici exemplul cel mai pregnant ni-l oferă neopozitivismul, care a fost principalul promotor al semanticii în cursul ultimelor decenii. De aceea, separarea semanticii logice de baza ei filozofică nu este numai o sarcină dificilă, ci, în plus, are și ceva artificial în ea. Cu toate acestea, separarea este posibilă și chiar necesară. Căci, numai urmînd această cale vom reuși să desprindem, dintr-o anumită încadrare filozofică, fie ea mai bună sau mai rea, problematica de cercetare reală, care a apărut din nevoile dezvoltării logicii formale și continuă să-și păstreze importanța pentru dezvoltarea acestui domeniu al științei, și — ținînd seama de rolul logicii formale în ansamblul cunoașterii umane — pentru dezvoltarea în genere a științei.

Îndoielile referitoare la posibilitatea de a rupe legătura genetică dintre semantică și filozofie, precum și acuzația prezentării rezultatelor finale ale unui proces de gîndire, a unei abstracțiuni, în locul expunerii obiective a materialului faptic, le respingem, pe baza cunoscutei teze potrivit căreia expunerea rezultatelor unor cercetări nu trebuie nicidecum să reproducă întregul drum concret al investigației. *Ex rem* explicarea metodei după care își expune teoria economică, Marx a exprimat cîndva ideea că drumul cercetătorului este totdeauna empiric și trece prin in-

vestigarea faptelor concrete și în succesiunea lor concretă, ceea ce nu înseamnă că, expunîndu-și teoria, cercetătorul ar fi obligat să repete în toate amănuntele acest drum. În expunere este permis, iar de multe ori este necesar, să luăm ca punct de plecare rezultatele finale, concluziile abstractizării efectuate anterior. Desigur, aceasta atrage după sine un șir de dificultăți și de neajunsuri, dar un alt procedeu ar genera și mai multe. În această ordine de idei, atragem atenția asupra faptului că prezentul capitol trebuie citit și aprofundat în strînsă legătură cu capitolul filozofic care urmează. Căci numai datorită legăturii problemelor logice cu baza lor filozofică, dată istoric, și cu interpretarea filozofică, putem obține un tablou de ansamblu.

Revenind, după această scurtă digresiune, la istoria problemei, putem constata că, dacă vom înțelege prin semantică, în modul cel mai general, considerațiile pe tema relației dintre enunțurile limbii și lucrurile desemnate de aceste enunțuri, sau considerațiile pe tema semnificației enunțurilor, atunci elementele acestei științe se regăsesc încă în antichitate, în special la Aristotel. De-a lungul întregii istorii a filozofiei, diferiți filozofi au manifestat interes pentru această problematică. Totuși, semantica logică apare ca un domeniu independent abia spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, și aceasta doar pe baza unor anumite dificultăți și necesități corelative de cercetare ale logicii și matematicii. Înțelegerea faptului că limba nu este numai un mijloc, ci și un obiect de cercetare apare mai ales din nevoia de a depăși dificultățile fundării logice (pe baza teoriei mulțimilor) a aritmeticii, care amenințau întregul ei edificiu teoretic, precum și logica. Nu vreau nicidecum să susțin că aceasta ar fi fost singura cauză a interesului acut manifestat de logică față de limbă. Există și o altă cauză, care duce de la științele experimentale la convenționalism, iar de aci la studiul limbii. Dar stimulentele pe care le-a creat descoperirea antinomiilor au fost deosebit de puternice și de specifice. Acestea sînt îndeosebi stimulente lăuntrice, legate de nevoile dezvoltării matematicii și

a logicii, independent de o interpretare filozofică sau alta, chiar dacă ele însoțesc respectiva dezvoltare.

Totul a început cu o scrisoare, adresată pe atunci de tînărul Bertrand Russell marelui Gottlob Frege, cînd acesta își terminase volumul al doilea al lucrării *Grundgesetze der Arithmetik*. În această scrisoare, Russell a enunțat faimosul său paradox, referitor la clasa claselor care nu sînt propriul lor element; el a arătat, astfel, că la baza operei ce încununase întreaga viață a lui Frege se află o contradicție care amenință întregul său sistem. Și iată-l pe acest mare matematician și logician, pe care-l considerăm cel mai de seamă inovator al logicii, de la Aristotel încoace, nevoit să scrie următoarele cuvinte, pline de tristețe, în *Completarea* la lucrarea sa:

„Cred că lucrul cel mai îngrozitor care i se poate întîmpla unui savant-scriitor este subminarea uneia dintre temeliile construcției sale, după ce și-a terminat lucrarea. În această situație m-a pus scrisoarea d-lui Bertrand Russell, tocmai într-un moment cînd tipărirea acestui volum se apropia de sfîrșit.

Solatium (sic!) miseris socios habuisse dolorum. Și eu mă consolez cu aceasta, dacă poate fi o consolare; căci oricine a apelat, în demonstrațiile sale, la domeniul noțiunilor, al claselor, al mulțimilor se află în aceeași situație ca și mine. Se pune sub semnul întrebării, nu modul particular de construire a aritmeticii, ci problema dacă este în genere posibil să i se confere aritmeticii un fundament logic"[1].

Frege și-a dat bine seama de importanța criticii lui Russell. În esență, această critică viza teoria cantoriană a mulțimilor, cu care se înrudea și sistemul lui Frege. Acestei probleme i-a fost consacrată și principala lucrare de logică a lui Russell și Whitehead, *Principia Mathematica*.

În ce constă critica conținută în scrisoarea lui Russell? Iată cum este redată chestiunea de însuși Frege:

[1] *Frege on Russell's Paradox*, în *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford, 1952, p. 234.

„... Domnul Russell a descoperit o antinomie, care poate fi acum enunţată astfel:

Nimeni nu va afirma despre clasa oamenilor că ea este om. Avem de-a face aici cu o clasă care nu-şi aparţine ei însăşi. Spun că ceva aparţine unei clase atunci cînd se subsumează noţiunii a cărei sferă este respectiva clasă.

Să considerăm acum noţiunea: *clasa care nu-şi aparţine ei însăşi*. Sfera acestei noţiuni (dacă putem vorbi despre sfera ei) este deci clasa claselor care nu-şi aparţin. O vom denumi simplu clasa *K*. Să ne punem acum întrebarea dacă clasa *K* îşi aparţine ei însăşi. Să admitem iniţial că da. Dacă ceva aparţine unei clase anumite, atunci acest ceva se subsumează noţiunii a cărei sferă este clasa considerată. Prin urmare, dacă o anumită clasă îşi aparţine ei însăşi, ea este o clasă care nu-şi aparţine ei însăşi. Aşadar, prima noastră supoziţie duce la o contradicţie. Să admitem acum că această clasă *K* nu-şi aparţine ei însăşi şi, în acest caz, ea se subsumează noţiunii a cărei sferă este şi, ca urmare, îşi aparţine. Şi în acest caz obţinem iarăşi o contradicţie!“[2].

Acest paradox al lui Russell şi-a cîştigat o deosebită celebritate, deşi ulterior au fost descoperite multe altele. Mai tîrziu, i s-au dat foarte multe formulări, mai mult sau mai puţin intuitive, mai uşoare sau mai dificile. Nu voi prezenta aici diversele paradoxuri[3] dar, dată fiind importanţa istorică deosebită a paradoxului lui Russell, îmi

[2] G. Frege, *loc. cit.*, p. 235.

[3] Cititorului care ar vrea să studieze mai profund problema paradoxurilor i se poate recomanda o literatură extrem de vastă.

În forma cea mai generală, problema este analizată în lucrările: A. N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica*, col. I. Cambridge, 1925, pp. 60—65; R. Carnap, *Die logische Syntax der Sprache* (ed. engl.: *The Logical Syntax of Language*, Londra, 1937, § 60 pas.); F. P. Ramsey. *The Foundations of Mathematics ...*, New York, 1931, p. 20 urm.; D. Hilbert und W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik* (ed. rusă: *Osnovî teoreticeskoi logiki*, M., 1947, p. 183 pas.).

În literatura poloneză, aceste probleme sînt larg prezentate în lucrările: A. Mostowski. *Logika matematyczna*, Varşovia—Wrocław, 1948, pp. 204—222, 308—324; T. Kotarbiński. *Ele-*

voi permite să-l reproduc și în formularea lui Mostowski. Trebuie menționat că Mostowski consideră noțiunile de „mulțime" și de „proprietate" ca fiind identice.

„Vom denumi proprietăți *normale*, proprietățile care nu-și aparțin lor înseși. Vor fi deci proprietăți normale: *a fi om* (căci nici un om nu este identic cu această proprietate), *a fi o funcție, a fi un număr* etc. Proprietatea *a fi o proprietate* nu mai este normală, deoarece își aparține ei însăși.

Folosind termenul de *mulțime* în loc de *proprietate* vom spune că denumim *normale* mulțimile care nu sînt propriul lor element. Mulțimea oamenilor, a funcțiilor, a numerelor sînt mulțimi normale, pe cînd mulțimea tuturor mulțimilor nu este normală.

Să considerăm acum următoarea proprietate W_0:

a fi o proprietate normală

(Altfel formulat: W_0 este mulțimea tuturor mulțimilor normale). Pentru fiecare proprietate W are loc echivalența:

(1) *(W are proprietatea W_0)* $\equiv$ *(W este o proprietate normală)*, din care, în virtutea regulii transpoziției, rezultă echivalenta:

(2) *(W nu are proprietatea W_0)* $\equiv$ *(W nu este o proprietate normală)*.

Să ne punem acum întrebarea dacă W_0 este sau nu este proprietate normală.

Dacă W_0 este o proprietate normală, atunci (conform definiției proprietăților normale) proprietatea W_0 nu-și aparține ei însăși, adică W_0 nu are proprietatea W_0. În conformitate cu (2), deducem de aci că W_0 nu este o proprietate normală, contrar ipotezei care spune că este.

menty teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk, Lwów, 1929, pp. 138—139; L. Chwistek *Granice nauki,* Lwów—Varșovia (f. a.), pp. 125—136; T. Czezowski. *Logika,* Varșovia, 1949, pp. 13—19.

Nu citez aici lucrările mai speciale ale lui St. Leśniewski, L. Chwistek și A. Tarski. Cititorul le va găsi în bibliografia de la sfîrșitul cărții.

Dacă însă W_0 nu este o proprietate normală, atunci (conform definiției proprietăților normale) proprietatea W_0 își aparține ei însăși. Conform cu (1), tragem concluzia că W_0 este o proprietate normală, contrar ipotezei care spune că nu este.

Așadar, atît supoziția că W_0 este o proprietate normală, cît și supoziția că W_0 nu este o proprietate normală, duce la o contradicție, adică proprietatea W_0 nu este nici normală, nici nenormală, deși, potrivit principiului terțiului exclus, unul dintre aceste cazuri ar trebui să aibă loc"[4].

Acest raționament apare și mai simplu, dacă îl prezentăm formalizat:

„Definiția proprietății W_0 este

$W_0 \overline{\overline{df}} (X) (X \in X)$'.

Din această definiție obținem

$\vdash X \in W_0 \equiv (X \in X)$'

de unde, substituind constanta W_0 pentru litera X și ținînd seama de tautologia $\vdash (p \equiv p') \equiv p \cdot p'$, rezultă $\vdash (W_0 \in W_0) \cdot (W_0 \in W_0)$'"[5].

Am insistat asupra paradoxului lui Russell, deoarece el este tipic, cel puțin pentru un grup de paradoxuri legate de teoria mulțimilor și de folosirea necontrolată a cuvintelor „fiecare" sau „toți". În *Principia Mathematica*, Russell nu face încă distincție între diversele tipuri de paradoxuri, însă, o dată cu apariția lucrării lui F.P. Ramsey (*The Foundations of Mathematics ...*), intervine o clasificare a paradoxurilor în matematice și în lingvistice (semantice); această clasificare este aprobată și de Russell, în introducerea la ediția a doua a lucrării *The Principles of Mathematics* (1937).

Așadar, despre ce este vorba în acest paradox, care, asemenea paradoxurilor semantice, de tipul „mincinosului" (paradoxul lui Eubulide), face impresia unui joc sofistic? Este vorba aici despre ceva extrem de important, deoarece dezvăluirea posibilității de a construi contradicții,

[4] A. Mostowski, *op. cit.*, p. 209.
[5] *Ibidem*, p. 210.

pe baza teoriei deducției, echivalează cu anihilarea ei. Din paradoxul lui Russell, și din altele similare, rezultă, de asemenea, necesitatea, fie de a renunța la principiul terțiului exclus și la principiul logic al contradicției, prin urmare, la sistemul de logică formală cunoscut nouă, fie de a căuta un procedeu pentru înlăturarea contradicției, prin corijarea modului de exprimare. Așadar, atenția cercetătorilor a fost îndreptată spre limbă, nu numai ca instrument, ci și ca *obiect* de investigație. Cu atît mai mult, cu cît un anumit tip de paradoxuri, cum ar fi antinomia clasică a mincinosului, sau antinomiile construite mai tîrziu de Berry sau Richard[6] arată limpede că aici sînt puse în discuție probleme de limbă. Interesul logicii față de limbă decurgea, deci, din nevoile naturale ale dezvoltării acestei discipline, fiind impus de necesitatea lichidării contradicțiilor care îi amenințau fundamentele. După cum s-a dovedit, în cazul paradoxurilor matematice, era vorba despre o utilizare nejustificată a cuvîntului „fiecare“, ceea ce conducea inevitabil teoria mulțimilor și teoriile logice, legate de ea, la contradicție; în schimb, în cazul paradoxurilor lingvistice era vorba de confundarea limbii pe care o cercetăm cu limba în care facem considerațiile asupra limbii studiate. „În ambele cazuri — scrie Mostowski, —, constatăm unul și același fenomen: *un sistem prea universal, în care «putem exprima prea mult», trebuie să fie contradictoriu*“[7].

Oricum ar fi, din acest moment, problemele de limbă devin o parte componentă inseparabilă a cercetărilor de logică (mai exact: a cercetărilor din domeniul fundamentelor matematicii și ale logicii), ceea ce prilejuiește cele mai variate interpretări și speculații filozofice, asociate investigațiilor pur logice. Această tendință filozofică se sprijină pe logică și pe rezultatele cercetărilor ei, dar, la rîndul său, exercită influență asupra orientării și desfășurării cercetărilor. Tocmai de aceea este atît de greu, cum

[6] Cf. A. Mostowski, *op. cit.*, pp. 315—320.
[7] *Ibidem*, p. 320.

am mai subliniat, să separăm în acest caz filozofia de logică. Deși vom avea de-a face cu probleme filozofice *sensu stricto* abia în capitolul următor, totuși, anticipînd expunerea de mai tîrziu, aș vrea să-mi declar încă aici dezacordul față de diversele variante ale filozofiei semantice, ca nouă varietate a idealismului subiectiv. Cu atît mai mult, după opinia mea, trebuie să relevăm realizările științifice autentice ale logicii matematice moderne, care constau în înțelegerea faptului că și limba este un *obiect* de cercetări logice. Această descoperire este genială prin simplitatea ei. Ce-i drept, elemente ale înțelegerii acestui fapt se găsesc, cu mult înainte, în istoria științei, dar acestea erau mai curînd intuiții geniale decît concluzii științifice conștiente.

Această idee se constituie într-o teorie abia către sfîrșitul secolului trecut și reprezintă, de fapt, un produs al secolului nostru. Ca teză, ea se prezintă astăzi atît de simplă și de evidentă, încît apare aproape banală.

Aceasta este, de altfel, soarta tuturor marilor descoperiri, după ce au fost asimilate de organismul științei. Pentru exactitate, trebuie să constatăm, însă, că în ceea ce privește concluziile concrete ce decurg din teza generală, mai există numeroase divergențe.

Studiile logice asupra limbii s-au desfășurat în direcții diferite, căpătînd înfățișări variate în anumite perioade. S-a început cu analiza limbii sub aspectul diferitelor ei structuri (unii distingeau tipurile ierarhice, alții, în schimb, categoriile semantice). Apoi, s-a trecut la morfologia limbii, la structura ei logică. În fine, a venit rîndul cercetărilor asupra raportului dintre cuvintele limbii și obiectele desemnate, precum și subiectul locutor. Aceste cercetări, și teoriile respective, purtau diferite denumiri: teoria tipurilor, teoria metalimbajului, metaștiința și metalogica, sintaxa logică a limbajului, semantica, semiotica (ce se împarte în sintaxă, semantică și pragmatică). După cum vedem, denumirea de „semantică" este, în acest caz, mai curînd rezervată unui domeniu specializat de cercetări. Dar

să nu ne lăsăm induşi în eroare: marea majoritate a considerațiilor şi cercetărilor asupra limbii intră în componența semanticii, în înțelesul general al acestui cuvînt, fiindcă, într-o formă sau alta, ea se ocupă, totuşi, de raportul limbii față de obiectele desemnate de ele. Într-o deplină concordanță cu intuiția verbală ne referim, de asemenea, la *analiza semantică* înțelegînd, prin aceasta, semantica aplicată la orice caz de cercetare a polisemiei verbale; în cursul acestei cercetări ne servim nu numai de cunoştințe din domeniul semanticii istorice (lingvistice), dar şi de cele din domeniul teoriei metalimbajului, sintaxei logice şi semanticii, în accepția mai restrînsă a acestui cuvînt. De aceea, este corect să facem distincție între semantică, *în accepția largă a cuvîntului,* care îmbrățişează toate problemele de limbă ale logicii, şi semantica, *în accepția mai precisă a cuvîntului,* denumire specifică cercetărilor speciale privind relația dintre expresii şi lucrurile desemnate de acestea. Concepția acesta rămîne în deplină concordanță cu punctul de vedere al lui A. Tarski. Tratînd semantica drept ansamblul considerațiilor legate de conceptele referitoare la anumite relații dintre expresii şi obiectele despre care se vorbeşte (ca exemple de astfel de concepte, el citează: desemnarea, actualizarea şi definiția), Tarski consideră această înțelegere a cuvîntului „semantică" drept o îngustare în comparație cu semnificația lui obişnuită[8]. Kotarbiński spune, *expressis verbis,* că semiotica (adică sintaxa, semantica şi pragmatica) este semantica în accepția mai largă a cuvîntului[9].

Dar să revenim la paradoxul lui Russell şi la rezultatele cercetării sale.

Încă în 1892, în articolul *Über Sinn und Bedeutung*[10] Gottlob Frege a pus problema teoretică a semnificației şi

[8] A. Tarski, *O ugrutowaniu naukowej semantyki*, în „Przegląd Filozoficzny", vol. 39, 1936, nr. 1, p. 50.

[9] T. Kotarbiński, *Przegląd problematyki logiczno-semantycznej,* Extras („Sprawozdania z czynności i posidzeń Łódzkiego Tow. Nauk, za I połr.", 1947, vol. 2, nr. 1 (3)), Lódz, 1947, p. 1.

[10] „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1892.

a desemnării, adică problema centrală a semanticii (Frege s-a sprijinit aici, incontestabil, pe tradiția de a face distincție între denotat și conotat), însă această idee, ca și alte idei ale marelui gînditor, a rămas mult timp neluată în seamă. După cum știm, problemele limbii au apărut în logică pe prim plan datorită descoperirii paradoxului lui Russell. Posibilitățile de a rezolva acest paradox și altele asemănătoare sînt examinate de Russell în *The Principles of Mathematics*, iar o concepție dezvoltată asupra chestiunii este expusă în *Principia Mathematica*, scrisă împreună cu A. N. Whitehead. Astfel a apărut așa-numita *teorie a tipurilor*.

Procedeul fundamental este aici extrem de simplu, deși cîtuși de puțin intuitiv. El constă — ca și în alte teorii asemănătoare — într-o astfel de limitare a „universalității" limbii încît ea ne-ar permite să ne ferim de contradicții. Inițial, acest procedeu era, așadar, pur negativ[11]. Abia dezvoltarea ulterioară a teoriei tipurilor, îndeosebi trecerea de la așa-numita *teorie ramificată a tipurilor* (Russell) la așa-numita *teorie simplificată a tipurilor*[12] (Chwistek — Ramsey), o face mai naturală, intuitivă și o apropie de modul de distingere a categoriilor gramaticale, ceea ce apare deosebit de pregnant în teoria categoriilor semantice a lui St. Lesniewski, înrudită prin concepție cu teoria simplificată a tipurilor[13].

Ideea lui Russell conduce la aserțiunea că limba nu poate fi atît de universală încît să admită enunțuri despre

[11] În prefața la *Principia Mathematica*, ediția a doua (p. VIII), citim: „Trebuie remarcat că întreaga influență a teoriei tipurilor este negativă; ea interzice unele raționamente, care fără ea ar fi îndreptățite, dar nu permite să se facă nici un fel de raționamente care ar fi neîndreptățite".

[12] L. Chwistek, *Antynomie logiki formalnej*, în Przegląd Filozoficzny", 1921, vol. 24, nr. 3 și 4; Idem, *Granice nauki* (cap. V); F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*...

[13] St. Leśniewski, *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, în „Fundamenta Mathematicae", 1929, vol. 14; Idem, *O podstawach ontologii*, în „Sprawozdania z posiedzeń", Varșovia, secțiunea 3. 1930, vol. 23, nr. 4—6.

toate elementele unei anumite mulţimi, dacă ansamblul mulţimii nu a fost în prealabil precis definit şi delimitat. Cu alte cuvinte: un enunţ despre *toate* elementele unei mulţimi nu poate fi unul dintre elementele acestei mulţimi; un enunţ despre un întreg poate fi pe deplin valabil numai dacă se face „din afara“ acestui întreg. Dacă nu respectăm această interdicţie, obţinem enunţuri care nu sînt false, ci pur şi simplu lipsite de sens. Tocmai absurdităţi de acest fel stau la baza cercului vicios, care duce, în raţionamentele logice, la paradoxuri. Aceasta este, pe scurt, ideea fundamentală a teoriei tipurilor.

Dar să-i dăm cuvîntul lui Russell însuşi:

„Analiza paradoxurilor, care trebuie evitate, ne arată că toate decurg dint-un anumit fel de cerc vicios. *Cercurile vicioase, despre care este vorba, provin din supoziţia că un anumit ansamblu de obiecte ar putea conţine elemente ce pot fi definite numai pe baza întregului ansamblu.* De exemplu, s-ar putea admite că mulţimea propoziţiilor conţine propoziţia care spune că «toate propoziţiile sînt ori adevărate, ori false». Or, s-ar părea că o astfel de afirmaţie nu poate fi justificată, deoarece «toate propoziţiile» nu se referă la o anumită mulţime dinainte definită, ceea ce nu se întîmplă cînd alcătuim noi propoziţii, care afirmă ceva despre «toate propoziţiile». *De aceea, vom fi nevoiţi să spunem că aserţiunile despre «toate propoziţiile» nu au sens. În general, cînd este dată o astfel de mulţime de obiecte, în aşa fel încît dacă vom admite că mulţimea are o sumă, atunci ea va conţine elemente care, la rîndul lor, presupun dinainte această sumă, atunci o astfel de mulţime nu poate avea sumă. Cînd spunem că o anumită mulţime «nu are sumă», înţelegem prin aceasta, în primul rînd, că nu putem enunţa aserţiuni cu sens despre «toate elementele ei».* După cum arată exemplul de mai sus, propoziţiile trebuie să formeze o mulţime care nu are sumă. Vom vedea curînd că acelaşi lucru este valabil şi pentru funcţiile propoziţionale, chiar dacă ele sînt limitate la propoziţii care pot avea, în adevăr, ca argument un anumit obiect *a*. *În astfel de cazuri, trebuie*

să descompunem mulţimea noastră în mulţimi mai mici, avînd fiecare o anumită sumă. Tocmai aceasta se străduieşte să obţină teoria tipurilor.

Principiul care ne permite să evităm o sumare nelegitimă poate fi enunţat astfel: *«Dacă ceva este pus în legătură cu o întreagă mulţime, acest ceva nu poate să aparţină mulţimii respective»*; sau, invers: «Dacă din supoziţia că o anumită mulţime are sumă reiese că ea are elemente susceptibile de a fi definite numai pe baza acestei sume, atunci mulţimea respectivă nu are sumă». Vom denumi aceasta «principiul cercului vicios», deoarece el ne permite să evităm cercul vicios legat de admiterea unor sume nejustificate... *«Toate propoziţiile» trebuie într-un anumit fel limitate, înainte ca ele să devină un întreg justificat, iar fiecare limitare, care face ca acest întreg să fie justificat, trebuie să fie de aşa natură încît orice aserţiune, referitoare la întreg, să nu intre în componenţa acestui întreg"*[14] (subl. *A. Sch.*).

Russell aplică analiza paradoxurilor la domeniul funcţiilor propoziţionale, arătînd că şi aici apar, dacă nu recurgem la ierarhia tipurilor, paradoxuri bazate pe un cerc vicios în raţionament.

„... Vom constata că putem comite chiar la început eroarea unui cerc vicios, dacă admitem ca argumente posibile ale unei funcţii propoziţionale termeni în care apare funcţia respectivă. Această formă de eroare este foarte instructivă, iar evitarea ei ne conduce, după cum vom vedea, la ierarhia tipurilor... Dacă spunem că « φx» denotă în mod ambiguu φa, φb, φc, etc., înţelegem prin aceasta că « φx» desemnează unul dintre obiectele φa, φb, φc, etc., dar nu un obiect determinat, ci unul nedeterminat. Rezultă că « φx» are un înţeles bine definit (bine definit vrea să spună în măsura în care esenţa sa este de a fi ambiguu) numai dacă obiectele φa, φb, φc, etc. sînt bine definite. Aceasta înseamnă că o funcţie nu este bine definită decît dacă toate valorile ei sînt dinainte

[14] A. N. Whitehead şi B. Russell, *op. cit.*, pp. 37—38.

bine definite. De aci, rezultă că nici o funcţie nu poate avea printre valorile ei ceva care să presupună funcţia, deoarece, dacă ar avea, nu am putea considera că obiectele denotate în mod ambiguu de către funcţie sînt definite înainte ca funcţia să fi fost definită, în timp ce, invers, după cum am văzut mai sus, funcţia nu poate fi definită dacă nu sînt definite valorile ei. Acesta este un caz particular, dar poate cazul cel mai fundamental al principiului cercului vicios. *O funcţie este ceea ce denotă în mod ambiguu un element oarecare al unui întreg determinat, respectiv valorile funcţiilor, deoarece acest întreg nu poate conţine nici un fel de element care să implice funcţia, căci, dacă ar fi aşa, ea ar conţine elementele care implică întregul, ceea ce, conform principiului cercului vicios, este imposibil pentru orice întreg*“[15] (subl. *A. Sch.*).

În scopul evitării acestor pericole, Russell propune să subîmpărţim *l'univers du discours* în „tipuri“: indivizi, ansambluri de indivizi, relaţii între indivizi, între ansamblurile de indivizi etc. „Tipurile“ sînt notate în mod corespunzător, ceea ce permite să le deosebim, şi limitează astfel posibilitatea folosirii lor incorecte, care duce la contradicţii şi la paradoxuri. Ştim dinainte că, în cazul unei substituţii incorecte. o funcţie devine un nonsens, ceea ce înseamnă că anumite substituţii sînt lipsite de sens, în virtutea interdicţiilor lingvistice ale teoriei tipurilor.

Prin urmare, teoria tipurilor este un rezultat al studiului limbii enunţurilor logice şi al stabilirii, pe această bază, a unei ierarhii determinate a obiectelor şi a denumirilor acestor obiecte. Această teorie însă nu era destul de intuitivă şi, în plus, din considerente tehnice, ea a fost nevoită să introducă elemente suplimentare, cum este axioma reductivităţii. Aici ne vine în ajutor aşa-numita teorie simplificată a tipurilor, a lui L. Chwistek, care, pe lîngă că ne permite să evităm antinomiile, este firească şi intuitivă. Ideea ei de bază spune că în logică putem vorbi numai despre obiecte de un tip precis determinat,

[15] A. N. Whitehead şi B. Russell, *op. cit.*, pp. 38—39.

deci nu este admis să vorbim despre o clasă „în general", ci numai despre o clasă de obiecte precis definite. Conform principiului *purității tipurilor*, funcțiile propoziționale (care constituie un echivalent al claselor), în care figurează cel puțin o variabilă, ce parcurge obiecte de tipuri diferite, sînt lipsite de sens[16].

Această idee apare într-o formă și mai naturală în teoria categoriilor semantice ale lui St. Leśniewski[17], apropiată de distincțiile categoriale ale gramaticii. Și aici, ca și în teoria tipurilor, este vorba despre *principiul purității categoriilor semantice*, a căror confundare duce la absurdități.

[16] „Pentru a elimina antinomia lui Russell, este suficient să adoptăm teoria simplificată a tipurilor logice. Creatorul teoriei tipurilor este Bertrand Russell. Această teorie este complicată și nu poate fi formulată chiar în cîteva cuvinte. În schimb, ea poate fi simplificată în așa fel încît, realmente, izbutim să o exprimăm în cîteva propoziții scurte.

Admit așa-numitul *univers du discours*, constituit din obiecte pe care le denumesc *indivizi*. Nu indic exemple concrete sau proprietățile mai amănunțite ale acestor indivizi.

În afară de indivizi admit *clase de indivizi, clase de clase de indivizi* etc.

Și atîta tot. Este clar că în acest caz noțiunea de clasă, ca atare, este lipsită de sens. Putem vorbi numai despre clase de anumite obiecte determinate. Prin aceasta, întrebarea dacă o clasă este propriul ei element, cade, ca fiind lipsită de sens.

Această teorie simplificată a tipurilor am formulat-o pentru prima dată în lucrarea intitulată *Antinomiile logicii formale* și publicată în 1921" (L. Chwistek, *Granice nauki*, p. 129).

[17] „În anul 1922, am schițat o concepție a «categoriilor semantice», care urma să-mi înlocuiască o «ierarhie a tipurilor» sau alta, lipsită, după opinia mea, de orice fundare intuitivă și pe care, dacă aș vrea să vorbesc cu sens, aș fi nevoit să o adopt chiar și acum, chiar dacă nu ar fi existat pe lume nici un fel de «antinomii». Concepția mea asupra «categoriilor semantice», care, în ceea ce privește consecințele ei teoretice, rămîne în strînsă legătură formală cu binecunoscutele «teorii ale tipurilor logice», seamănă, dacă vorbim despre latura ei intuitivă, mai curînd cu tradițiile «categoriilor» lui Aristotel, cu «părțile de vorbire» ale gramaticii tradiționale și cu «categoriile de semnificație» ale domnului Edmund Husserl" (St. Leśniewski, *Grundzüge eines neuen Systems*..., p. 14).

Deoarece Leśniewski şi-a expus concepţiile mai ales oral, în prelegeri, şi în discuţii, iar lucrările sale sînt foarte dificile şi laconice, vom recurge la formularea elegantă şi, ca totdeauna, clasică a lui A. Tarski.

„Din cauzele despre care am mai vorbit la începutul paragrafului, sîntem nevoiţi să renunţăm aici la citarea unei definiţii structurale precise a categoriei semantice şi să ne mulţumim doar cu următoarea formulare aproximativă: două expresii *aparţin aceleiaşi categorii semantice,* dacă (1) există o funcţie propoziţională, care conţine una dintre aceste expresii, precum şi (2), nici o funcţie, care conţine una dintre aceste expresii, nu încetează de a fi o funcţie propoziţională după înlocuirea în ea a unei expresii prin cealaltă. De aci rezultă că *relaţia de apartenenţă* la aceeaşi categorie este reflexivă, simetrică şi tranzitivă. Aplicînd, aşadar, principiul abstracţiunii, putem împărţi în clase disjuncte toate expresiile limbii, care intră în componenţa funcţiilor propoziţionale şi anume, incluzînd două expresii în aceeaşi clasă, dacă şi numai dacă ele aparţin aceleiaşi categorii semantice; fiecare dintre aceste clase o numim categorie semantică. Ca exemple de cele mai simple categorii semantice, care se întîlnesc în diversele limbi, este suficient să cităm categoria funcţiilor propoziţionale, apoi categoriile care cuprind respectiv numele de indivizi, de clase de indivizi, relaţiile binare între indivizi etc.; variabilele (respectiv expresiile ce conţin variabile), reprezentînd denumirile unei categorii date, aparţin şi ele aceloraşi categorii"[18].

Pentru nevoile noastre tehnice vom asocia diverselor categorii semantice numere din şirul natural, pe care le vom denumi *ordinul* respectivei *categorii*. Acest ordin este comun tuturor expresiilor care aparţin respectivei categorii semantice. Funcţiile, care au acelaşi număr de variabile libere ale categoriilor semantice date, se încadrează în acelaşi *tip semantic*.

[18] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych,* Varşovia, 1953, p. 67.

Şi aici, la fel ca în teoria ramificată şi în teoria simplificată a tipurilor, antinomia este evitată prin utilizarea unor interdicţii lingvistice: nu se permite ca variabilele din funcţii să parcurgă expresii de tipuri diferite sau expresii aparţinînd unor categorii semantice diferite. Această măsură de precauţie este propriu-zis identică cu cea precedentă, iar deosebirea constă — abstracţie făcînd de latura tehnică — într-o mai mare claritate şi naturaleţe a categoriilor semantice[19].

Oricum, putem să constatăm că interesul pentru teoria limbii (semantica în accepţia largă a cuvîntului) a fost trezit în logică de analiza antinomiilor şi că antinomiile legate de utilizarea cuvîntului „fiecare" (antinomiile teoriei mulţimilor) pot fi eliminate cu ajutorul uneia sau alteia dintre formele teoriei tipurilor. Aceasta o recunoaşte şi

[19] Sub influenţa acestor teorii — în special a teoriei simplificate a tipurilor — Russell a schimbat ulterior metoda argumentării, situîndu-se, de fapt, pe o poziţie apropiată de teoria simplificată a tipurilor şi de teoria categoriilor semantice. În prefaţa la ediţia a doua a lucrării *The Principles of Mathematics* (Londra, 1937, p. XIV) citim:

„Esenţa tehnică a teoriei tipurilor este, mai simplu, aceasta: fiind dată o funcţie propoziţională «φx» ale cărei valori sînt toate adevărate, există expresii pe care nu avem justificarea de a le substitui pentru «x». De exemplu: toate valorile lui «dacă x este om, x este muritor» sînt adevărate şi putem face inferenţa «dacă Socrate este om, Socrate este muritor»; dar nu putem infera de aci «dacă legea contradicţiei este om, legea contradicţiei este muritoare». Teoria tipurilor declară că această din urmă colecţie de cuvinte este un nonsens şi dă reguli pentru valorile permise ale lui «x» în «φx». În detaliu apar dificultăţi şi complicaţii, însă principiul general nu este decît forma mai precisă a unuia care a fost întotdeauna recunoscut. În logica tradiţională mai veche era obiceiul de a arăta că o formulare verbală ca «virtutea este triunghiulară» nu este nici adevărată, nici falsă, dar nu s-a făcut nici o încercare pentru a ajunge la un şir de reguli definite, în scopul de a decide dacă o anumită serie de cuvinte are sau nu semnificaţie. Aceasta o realizează teoria tipurilor. De exemplu, am enunţat mai sus că «clasele de lucruri nu sînt lucruri». Aceasta înseamnă: «Dacă "x este un element al clasei a" este o propoziţie şi „φx" este o propoziţie, atunci „φa" nu este o propoziţie, ci o colecţie de simboluri lipsite de înţeles»".

Ramsey, care, cel dintîi, a făcut delimitarea dintre cele două grupuri de antinomii: antinomiile teoriei mulţimilor şi antinomiile semantice.

„Nu s-a relevat suficient, iar faptul este total neglijat în *Principia Mathematica*, că aceste contradicţii se descompun în două grupuri fundamental distincte, pe care le vom nota A şi B. Cele mai cunoscute dintre ele se împart după cum urmează:

A. (1) Clasa tuturor claselor care nu sînt propriul lor element.
(2) Relaţia dintre două relaţii, atunci cînd una nu rămîne în aceeaşi relaţie cu cealaltă.
(3) Antinomia lui Burali-Forti despre cel mai mare număr ordinal.

B. (4) „Eu mint".
(5) Cel mai mare număr întreg care nu poate fi exprimat prin mai puţin de 19 silabe.
(6) Ultimul număr ordinal care nu poate fi definit.
(7) Antinomia lui Richard.
(8) Antinomia «heterologisch» a lui Weyl.

Principiul după care le-am clasificat este de importanţă fundamentală. Grupul A constă din antinomii care, dacă nu am fi precauţi faţă de ele, ar apărea în însuşi sistemul logic sau matematic. Ele cuprind numai termeni logici sau matematici, cum sînt clasă şi număr, şi arată că ceva nu este în regulă cu logica sau cu matematica noastră. În schimb, contradicţiile din grupul B nu sînt pur logice şi nu pot fi enunţate exclusiv în termeni logici; căci toate conţin o referinţă la gîndire, limbă sau simbolism, care nu este un termen formal, ci unul empiric. Aşadar, ele pot fi determinate nu de o logică sau de o matematică vicioasă, ci de idei greşite privind gîndirea şi limba"[20].

Acest al doilea grup solicită concentrarea atenţiei asupra aspectului lingvistic şi a altor procedee decît antinomiile din primul grup. De aici au rezultat noi stimulenţi, care au incitat logica să facă cercetări teoretice în

[20] F. P. Ramsey, *op. cit.*, pp. 20—21.

domeniul ierarhiei limbajelor și al problematicii metalimbajului și metaștiinței.

Concepția metalimbajului și a ierarhiei limbajelor este strîns legată de teoria tipurilor și, întrucîtva, rezultă din ea (lucru de care și-a dat seama și Russell)[21]. În adevăr, dacă expresiile unui limbaj aparțin unor tipuri logice diferite (respectiv unor categorii semantice de ordin diferit), atunci se impune firesc ideea unor deosebiri în ierarhia limbajelor, în funcție de tipurile logice (de ordinul categoriilor semantice) conținute în expresiile lor. Cu atît mai mult, cu cît această idee este legată de anumite nevoi practice privind depășirea antinomiilor logice.

Pentru a înțelege mai bine această chestiune, să analizăm mai de aproape dificultățile care au apărut în științele deductive, fiind determinate de antinomiile de tipul clasicei antinomii a lui Eubulide (antinomia mincinosului). Pentru a fi cît mai clar în prezentarea acestei probleme, voi cita versiunea lui J. Łukasiewicz, în formularea lui A. Tarski. Aceasta ne va permite să extragem din învelișul exterior, sofistic, problematica lingvistică reală.

„Să convenim — pentru o mai mare claritate — că întrebuințăm simbolul «c» în calitate de abreviere tipografică pentru expresia «propoziția tipărită în rîndul 17 de sus al acestei pagini». Să ne concentrăm atenția asupra următoarei propoziții:

«c nu este o propoziție adevărată»[22].

Pentru denumirea cuprinsă între ghilimele (sau pentru orice alt nume individual) a propoziției de mai sus, construim o explicație de tipul (2)[23].

(a) «c nu este o propoziție adevărată» este o propoziție

[21] El vorbește despre aceasta *expressis verbis* în lucrarea *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, 1951), p. 62.

[22] Aceasta este tocmai propoziția din rîndul 17 de sus al paginei din lucrarea lui Tarski citată.

[23] Este vorba aici despre explicația unei expresii de tipul „*x* este o propoziție adevărată", care sună astfel: „*x este o propoziție adevărată dacă și numai dacă p*".

adevărată dacă și numai dacă c nu este o propoziție adevărată.

Ținînd seama de semnificația simbolului «c», constatăm pe cale empirică că:

(β) «*c nu este o propoziție adevărată*» *este identică cu c.*

Confruntînd premisele (α) și (β) obținem o contradicție:

«c este o judecată adevărată, dacă și numai dacă *c* nu este o judecată adevărată»"[24].

Comentînd această antinomie, Tarski adaugă următoarele observații:

„Ne putem orienta ușor unde anume se află originea acestei contradicții: pentru a construi aserțiunea (α) am pus în locul simbolului «*p*» din schema (2) o frază care ea însăși conține termenul «propoziție falsă»... Nu există însă un motiv rațional conform căruia astfel de substituții să fie în principiu interzise"[25].

Problema se prezintă mai pregnant și mai expresiv în legătură cu antinomia lui Weyl: este oare cuvîntul „heterologic" heterologic? Această antinomie, care constă în faptul că atunci cînd enunțăm că acest cuvînt este heterologic, el nu este heterologic, și invers, are, de asemenea, un caracter net lingvistic.

„Cît privește — scrie Ramsey — modul cum această distincție pe tipuri a funcțiilor, pentru care nu poate exista nici o sumă, se folosește pentru a evita contradicțiile din grupul B, despre care se constată că rezultă din ambiguitățile limbii, ce nu respectă această clasificare, putem trimite la *Principia Mathematica* (vol. I, 1910, p. 117). Aici ar fi suficient să aplicăm metoda la o contradicție ce nu figurează în această lucrare și care este foarte puțin afectată de elemente neesențiale: am în vedere contradicția despre «heterologisch» a lui Weyl (*Das Kontinuum*, p. 2), care urmează să o explicăm acum. Unele adjective au semnificații, care sînt predicate ale acestor adjective în-

[24] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, p. 7.

[25] *Ibidem.*

seşi; astfel, cuvîntul «scurt» este scurt, pe cînd cuvîntul «lung» nu este lung. Vom denumi autologice adjectivele ca «scurt», ale căror înţelesuri sînt predicate ale lor înseşi; pe celelalte le vom denumi heterologice. Şi acum, adjectivul «heterologic» este heterologic? Dacă este, atunci înţelesul lui nu este unul dintre predicatele lui, adică nu este heterologic. Dacă însă nu este heterologic, atunci înţelesul lui este unul dintre predicatele lui şi este deci heterologic. Avem astfel o contradicţie deplină"[26].

Iniţial, s-au făcut eforturi pentru a evita antinomiile de acest gen, aplicînd procedeul cunoscut din teoria tipurilor (sau a categoriilor semantice). Abia mai tîrziu au fost ele separate, iar cercetătorii şi-au concentrat atenţia asupra ierarhiei limbajelor şi asupra consecinţelor nerespectării acestei ierarhii.

Punctul de plecare al raţionamentului este extrem de simplu: trebuie să ţinem seama de deosebirea dintre limbajul *despre care* se vorbeşte *(limbajul obiect)* şi limbajul *în care* se vorbeşte despre limbajul studiat *(metalimbajul)*. Un exemplu clasic va fi aici descrierea în limba polonă a regulilor gramaticale, de exemplu, ale limbii engleze. O astfel de situaţie poate avea însă loc şi în cadrul aceleiaşi limbi, cînd vom face consideraţii referitoare la unele dintre expresiile ei. Exemple sînt consideraţiile despre semnificaţie, desemnare, adevăr etc. Avem în acest caz de-a face oarecum cu straturi diferite ale limbii, a căror ierarhie este determinată de „bogăţia" lor mai mare sau mai mică. Evident, în formă pură, această problemă poate apărea numai în limbajele formalizate, pe care le creăm intenţionat, şi cu scopuri bine determinate, pentru nevoile ştiinţelor deductive. În limba comună, care are un caracter universal (adică în care intervin toate expresiile posibile), sînt amestecate între ele nu numai expresii aparţinînd unor tipuri logice diferite, ci şi straturi ale limbii, care aparţin unor nivele diferite ale ierarhiei ei. Tocmai aceasta generează dificultăţi şi provoacă pericolul antinomiilor, care

[26] F. P. Ramsey, *op. cit.*, pp. 26—27.

apar în urma amestecării expresiilor de tipuri diferite și a unor limbaje situate ierarhic diferit. Totuși, dacă vom face o distincție corectă între metalimbaj și limbajul obiect, metalimbajul se va distinge printr-o mai mare „bogăție", iar limbajul obiect va fi un fragment al acestuia. În el vor figura, paralel cu semnele și expresiile limbajului obiect, numele lor individuale (structural-descriptive sau altele), numele relațiilor dintre ele, precum și expresii logice generale[27].

Dacă vom face această distincție între limbaje, nu ne va mai fi permis să le amestecăm. Dacă spunem: „*c* nu este o propoziție adevărată", iar apoi punem întrebarea dacă acest enunț este adevărat sau fals, atunci greșeala constă în enunțul inițial, care este, în genere, imposibil, dacă facem o distincție riguroasă între limbajul obiect și metalimbaj. Căci el conține determinarea „adevărat", care aparține metalimbajului; înseamnă, deci, că am introdus în limbajul obiect categorii ale metalimbajului. Asemănător se prezintă lucrurile cu antinomia legată de cuvîntul „heterologic". Și aici contradicția apare atunci cînd operăm cu un limbaj prea universal. În schimb, evităm contradicțiile, dacă ne supunem interdicției de a opera cu un limbaj prea „bogat", respectiv cu unul ce cuprinde în sistemul său și expresii ale metalimbajului (nume ale cuvintelor, precum și unele categorii ca „a desemna", „a fi adevărat" etc.).

Este limpede că aceasta nu se referă la folosirea normală a limbii uzuale. Ea este universală și conține toate expresiile posibile. Dar ea este supusă la pericole de diferite genuri, pe care sofiștii le-au folosit de mult. Ceea ce, însă, în limba uzuală apare doar ca interesant, sau ca o curiozitate lingvistică fără prea mare importanță, se transformă într-o adevărată problemă pe terenul teoriilor formalizate. Dar, tocmai în cadrul acestor teorii, problema devine rezolvabilă, și anume aici găsim mijloacele corespunzătoare.

[27] Cf. A. Tarski, *Pojęcie prawdy jezykach dedukcyjnych*, pp. 14, 18, 21—23, 62; R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, p. 153 urm.; Idem, *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), 1948, pp. 3—4.

Ele sînt legate de analiza limbii, de descoperirea faptului că limba este și ea un obiect de cercetare.

Distincția între limbajul obiect și metalimbaj ne îndeamnă la o analiză mai profundă, pentru a obține criteriile acestei distincții și, îndeosebi, impune cercetarea acelor expresii ale metalimbajului ce se referă la relația dintre expresiile limbajului obiect și obiectele desemnate de ele. Așadar, în logică apare interesul pentru *descrierea* limbii și pentru *sintaxa* ei, precum și pentru *semantică*, în accepția mai restrînsă a cuvîntului.

Vom încerca acum să caracterizăm aceste domenii de cercetare și problematica lor.

Trecînd la caracterizarea generală a sintaxei logice și a sferei preocupărilor ei, trebuie să eliminăm pericolul confuziilor care amenință expunerea mea. S-ar putea crea impresia că numai concepția metalimbajului, apărută pe baza înțelegerii stratificării limbii, ar fi trezit interesul pentru sintaxă și pentru semantică. Aceasta este ordinea *logică* a lucrurilor, susceptibilă de a fi stabilită *ex post*. Cronologia reală a fost alta: toate aceste probleme și preocupări au fost mai curînd legate între ele, stimulîndu-și reciproc dezvoltarea; ele nu au apărut, pur și simplu, una după alta. O ordine explicită în timp poate fi observată numai în evoluția cercetărilor sintactice și semantice. Abia după ce s-a stabilit că sintaxa logică nu reușește să cuprindă un șir de noțiuni necesare pentru dezvoltarea logicii și cînd Tarski a demonstrat posibilitatea introducerii noțiunii de adevăr în teoria deducției, fără a cădea într-o contradicție, a început dezvoltarea propriu-zisă a semanticii, *sensu stricto*.

Ce este, prin urmare, așa-numita sintaxă logică, și cu ce se ocupă?

După Carnap, ea este un domeniu al cercetărilor asupra limbii, în care facem abstracție de subiectul ce o folosește, precum și de desemnatele expresiilor lingvistice, analizînd exclusiv relațiile dintre aceste expresii[28]. Într-un

[28] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, p. 9.

alt loc, Carnap definește sintaxa logică drept teorie formală a formelor lingvistice, adică o teorie care nu se ocupă de semnificația expresiilor, ci numai de forma și de ordinea simbolurilor din care sînt construite aceste expresii[29]. Astfel concepută, sintaxa logică stabilește reguli conform cărora unități lingvistice, cum sînt propozițiile, se construiesc din elemente, cum sînt cuvintele. Sintaxa, în accepția mai riguroasă a cuvîntului, stabilește, potrivit cu această concepție, reguli de *formare* a unităților lingvistice, pe cînd logica formală dă regulile transformării lor. Deoarece și una și cealaltă se pot exprima în termenii sintaxei, Carnap le concepe ca fiind un singur sistem (logica formală devine, în acest caz, o parte a sintaxei și capătă un caracter pur formal), ca *sintaxă logică a limbii.*

Sintaxa logică, prezentată astfel, consideră limba ca pe un anumit sistem de calcul. Adepții acestei orientări nu susțin însă că acest calcul ar epuiza analiza limbii și relevă însemnătatea analizei semnificațiilor (analizei semasiologice), analizei psihologice și a celei sociologice (ulterior, acești din urmă doi termeni au fost înlocuiți prin termenul „pragmatică"). Ei împart cercetarea sintactică a limbajului în sintaxă *descriptivă,* care se ocupă de studiul empiric al caracteristicilor sintactice ale unor limbaje date, și în sintaxă *pură specială,* care conține propozițiile analitice ale metalimbajului, deduse din definițiile adoptate pentru noțiuni sintactice ca „propoziție în sistemul *K*", „demonstrabil în sistemul *K*", „deductibil în sistemul *K*" etc.[30].

Dacă ne vom pune întrebarea, cu ce probelme concrete se ocupă sintaxa logică, vom ajunge într-o situație dificilă, deoarece, în perioada de euforie, în perioada cînd, mai ales, așa-numitul Cerc de la Viena considera sintaxa logică drept un adevărat panaceu, s-au făcut eforturi pentru a încadra în sintaxă nu numai întregul ansamblu al problematicii logice, ci și tot ce era recunoscut ca avînd un sens în domeniul filozofiei.

[29] Idem, *The Logical Syntax of Language,* p. 1.
[30] Cf. R. Carnap, *Introduction to Semantics,* p. 12.

În legătură cu cele de mai sus, evident apare dificultatea, la care ne-am referit la începutul capitolului, de a delimita problemele exclusiv logice de cele filozofice, căci, în cazul concret, ele se împletesc într-un întreg unitar și indisolubil. De problemele interpretării filozofice ne vom mai ocupa în capitolul următor. Aici, însă, vom indica două tendințe filozofice strîns legate de problemele sintactice amintite.

În primul rînd, ne referim la tendința convenționalistă, legată de problematica sintaxei logice. Studiind aspectul sintactic al limbajului, Carnap și alții presupun că adoptarea unui limbaj sau a altuia și a legilor lui, prin urmare adoptarea unei logici anumite reprezintă o chestiune arbitrară, de convenție. Carnap a exprimat clar această idee sub forma așa-numitului principiu al toleranței[31], precum și a principiului alegerii libere a logicii[32]. El s-a menținut pe aceste poziții și într-o perioadă mai tîrzie, cînd a trecut de la recunoașterea exclusivă a sintaxei, la o teorie mai cuprinzătoare a semanticii. Fundarea sintaxei și a semanticii pe principiile convenționalismului este expusă, în această perioadă, în cartea sa, *Introduction to Semantics*[33]. Această poziție este exprimată tot atît de net în articolul lui Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*[34], publicat în 1950 și ale cărui idei sînt, în mare măsură, o continuare a concepției alegerii libere a ceea ce el denumește *Weltperspektive*, idee care este o parte componentă a convenționalismului radical al lui K. Ajdukiewicz[35]. Trebuie să subliniem, însă, că aici nu există nici un fel de *iunctim* inevitabil, că problematica sintaxei limbajului nu conduce

[31] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, pp. XV și 29.
[32] *Ibidem*, p. 52.
[33] Cf. pp. 13 și 247.
[34] Apărut în „Revue Internationale de Philosophie". 1950, nr. 11 (reprodus în L. Linsky [ed.] *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana 1952, pp. 210—212, 223—224 pas.).
[35] Cf. K. Ajdukiewicz, *Spranche und Sinn*, în „Erkenntnis", 1934, vol. 4; *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, în „Erkenntnis", 1934, vol. 4; *Naukowa perspektywa śviata*, în „Przegląd Filozoficzny", anul 37, 1934, nr. 4.

inevitabil la convenționalism și nu-și pierde interesul dacă o separăm de hinterlandul acestei filozofii.

Situația este analogă și în cazul tendinței, vădit filozofice, de a atribui sintaxei logice un caracter atotcuprinzător: se face încercarea de a cuprinde în ea nu numai întreaga problematică a teoriei deducției construibile în cadrul sintaxei, ci și, în general, întreaga problematică logică și chiar, mai larg problematica filozofică. Această tendință de a transmite sintaxei logice întreaga problematică filozofică, epurată de așa-numitele pseudoprobleme, a reprezentat-o pe atunci neopozitivismul. Ceea ce rămînea, în genere, din filozofie, coincidea perfect cu analiza logică a limbajului, respectiv cu sintaxa logică[36]. Aici trebuie să subliniem din nou că nu există nici un fel de *iunctim* obligator între problematica sintaxei limbajului și aceste tendințe maximaliste. Nu există un astfel de *iunctim* inevitabil nici între analiza sintactică și filozofia neopozitivistă.

Respingînd tendințele menționate, care converg spre analiza sintactică a limbajului, din partea unor curente filozofice idealiste bine determinate, trebuie să constatăm că în calitate de problematică reală a sintaxei logice subzistă toate aspectele legate de *descrierea* semnelor și a expresiilor limbajului, de cercetarea regulilor de formare a acestor expresii din semne mai simple, de analiza *relațiilor* dintre aceste semne, precum și de *regulile de transformare* a expresiilor. Așadar, problemele de studiu ale sintaxei logice sînt apropiate de problemele sintaxei în accepția ei gramaticală. Aceasta este valabil, în primul rînd, pentru sintaxa descriptivă (specială), care se ocupă de studiul sintaxei limbajelor concrete. Problematica sintaxei pure (generale) are un caracter absolui formal. Aceasta înseamnă că ea face abstracție de desemnate și consideră exclusiv formele expresiilor, adică aspectul și ordinea lor, succesiunea în care ele apar (în felul acesta pot fi

[36] Cf. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, pp. 321—323.

enunţate regulile construcţiei propoziţiilor şi regulile deducţiei). Evident, sintaxa pură ţine de sfera metalimbajului, care trebuie să îmbrăţişeze numele expresiilor limbajului obiect şi ale relaţiilor dintre ele (în particular, relaţiile structurale), precum şi expresiile logice generale. Importanţa practică a sintaxei pure (generale) este apreciabilă în prezent, bunăoară, în legătură cu cercetările referitoare la traductibilitatea limbilor uzuale în limbajul abstract al aşa-numitelor maşini raţionale (un limbaj care să permită maşinii efectuarea calculelor prin procedeul „zero-unu"), precum şi la crearea unor maşini de tradus dintr-o limbă în alta etc.

Aşadar, indiferent de orice injoncţiune, şi de denaturările filozofice, avem de-a face cu o problematică ştiinţifică reală şi necesară, care în prezent, nu mai priveşte doar domeniul logicii formale. Aceasta nu are nimic de-a face cu faptul că, atunci cînd citim tratatele respective (de exemplu, lucrarea devenită clasică a lui Carnap despre sintaxa logică a limbajului), ne poate face impresia că problemele studiate sînt în genere inutile şi că, mai ales, simbolismul complicat şi dezvoltat cu meticulozitate devine, pe alocuri, cauza încîlcirii şi întunecării problemelor. Îmi exprim deschis îndoielile şi sentimentele oarecum nedefinite pe care le încerc la vederea măreţelor macarale logice, construite cu atîta ingeniozitate, pentru a ridica . . . o pietricică, operaţie mai simplu de făcut cu mîna. Dar, nu îndrăznesc să mă plîng şi, cu atît mai puţin, să protestez. Istoria ultimilor ani ne-a învăţat, în această privinţă, să fim modeşti şi stăpîniţi. De cînd calculul propoziţiilor, care părea pur speculativ, şi absolut nefolositor, s-a dovedit a fi aplicabil practic în teoria schemelor cu relee, din momentul cînd logica matematică şi cibernetica, bazată pe ea, s-au dovedit necesare în construirea aşa-numitelor maşini raţionale, care atrag actualmente şi semantica în orbita nevoilor şi a aplicaţiilor practice, este greu să decretăm cu convingere inutilitatea unor consideraţii a căror importanţă şi aplicabilitate practică nu le vedem încă. Pe

acest plan, mă solidarizez pe deplin cu interpretarea interesantă și justă pe care Tarski o dă problemei:

„... Nu neg cîtuși de puțin că valoarea operei unui anumit om poate să crească în urma importanței pe care o are aceasta pentru cercetările altor oameni și pentru practică. Dar, cred că este dăunător pentru progresul științei să măsurăm importanța unor cercetări exclusiv sau, în principal, pe baza utilității și a aplicabilității lor. Știm, din istoria științei, că numeroase concluzii și descoperiri importante au trebuit să aștepte secole pînă cînd și-au găsit o utilizare în cutare sau cutare domeniu. În afară de aceasta, după opinia mea, există și alți factori importanți, pe care nu avem voie să-i ignorăm, atunci cînd stabilim valoarea respectivei opere științifice... Problemele valorii unei cercetări oarecare nu pot fi decise într-un mod adecvat, fără a ține seama de satisfacția intelectuală pe care rezultatele acestei cercetări o dau celor ce le înțeleg și pe care îi interesează“[37].

Aceasta este poziția pe care — după opinia mea — trebuie să ne situăm cînd trecem la analiza problemelor științifice ale semanticii *sensu stricto*.

Perioada euforiei sintactice a fost depășită sub influența a doi factori.

Primo, s-a demonstrat curînd că sintaxa logică este insuficientă, că în ea nu-și găsesc loc o serie de noțiuni necesare pentru a practica logica și, cu atît mai mult, filozofia. Numai pe baza sintaxei nu este posibil să enunțăm noțiuni semantice atît de importante pentru știință cum sînt cele de adevăr, de desemnare și altele dependente de acestea[38]. De aceea, cel puțin una dintre grupările neopozitiviste a încercat să renunțe la aceste noțiuni.

Secundo, Tarski a arătat că putem folosi noțiunea de

[37] A. Tarski, *The Semantic conception of Truth...*, apud L. Linsky (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language*, pp. 41—42.

[38] Cf. M. Kokoszyńska, *Logiczna składnia języka, semantyka i logika wiedzy*, în „Przegląd Filozoficzny“, fasc. 39, 1936, nr. 1.

adevăr (în conformitate cu definiţia clasică) fără ca din acest motiv să ajungem la o contradicţie; astfel, a fost înfrîntă rezistenţa adepţilor sintaxei logice faţă de noţiunile semantice. Tarski a desprins din sfera cercetărilor metateoretice *morfologia* limbajului, deasupra căreia a așezat apoi alte părţi ale sintaxei și semanticii *sensu stricto* (adică problemele adevărului, semnificaţiei, desemnării, confirmării etc.).

Din acest moment începe perioada *semanticii,* care dislocă sintaxa logică din poziţia ei monopolizatoare. Semantica își asumă și obligaţia de a construi, pe cale formală, teoria deducţiei. Introducerea ei lărgește considerabil sfera de preocupări a logicii, care se limita înainte la sintaxă, și șterge de pe multe probleme stigmatul de a fi „pseudoprobleme". În orice caz, problematica adevărului, a desemnării și a semnificaţiei poate căpăta o deplină dezvoltare. Carnap introduce corective la concepţia sa anterioară, expusă în *Logical Syntax of Language,* iar în anexa la *Introduction to Semantics* el renunţă la teza că „logica semnificaţiei este superfluă"[39]. Aceasta determină o modificare a poziţiei sale în problema caracterului extensional al logicii și încercări de a formula o logică modală[40], iar apoi, ca o consecinţă mai îndepărtată, la o oarecare modificare a tezei nominaliste, căreia Carnap și partizanii săi i-au fost tributari[41].

Analiza mai amănunţită a acestei chestiuni va forma obiectul cercetării noastre în partea a doua a lucrării. Acolo vom examina probleme cum sînt procesul de comunicare, semnul, semnificaţia și desemnarea, admisibilitatea termenilor generali, în pofida polisemiei lor și a pericolului de ipostaziere. Cît privește latura tehnico-formală a chestiunii, adică metodele de a construi diverse calcule și sistemul deductiv, pe baza și în cadrul semanticii, acestea nu intră nici în sarcinile, nici în obiectul analizei noastre.

Trebuie să recomand cititorului, pe care îl interesează

[39] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, p. 249.
[40] Idem, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1947.
[41] Cf. R. Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology.*

aceste probleme, să recurgă la literatura de specialitate, în primul rînd la două dintre lucrările citate ale lui Carnap, *Introducere în semantică* și *Semnificație și necesitate*.

Pe baza semanticii se dezvoltă *teoria modelelor*, deosebit de interesantă din punct de vedere filozofic. În comparație cu sintaxa logică, care s-a limitat la domeniul formațiunilor pur lingvistice, studiind relațiile lor formale, semantica a făcut un pas înainte în direcția recunoașterii importanței cercetărilor privind relațiile dintre expresiile limbajului și ceea ce se exprimă. Decretul neopozitivist privind eliminarea pseudoproblemelor *(Scheinprobleme)* era îndreptat spre eliminarea cercetărilor de acest gen, deoarece adopta teza lui Wittgenstein, potrivit căreia granițele limbajului meu sînt granițele lumii mele. Cotitura spre semantică a făcut o breșă în acest monism al limbii, a pus pe primul plan problema obiectului despre care este vorba în limbaj, adică o problemă despre ceva care există în afara limbajului. Teoria modelelor este un nou pas pe acest drum, un pas deosebit de important, din punct de vedere filozofic, deoarece afectează problema obiectului despre care se face vorbirea, și care este nu numai *exterior* limbajului, ci și *independent* de acesta. Aparatul conceptual al limbajului devine oarecum „adăugat" modelului. Cel puțin, așa se prezintă lucrurile în unele variante ale teoriei modelelor.

Teoria modelelor își are originea în cercetările matematice. După cum am mai spus, în repetate rînduri, nu mă voi ocupa de latura tehnică a problemei; ca și în alte cazuri similare, la care m-am referit, pot doar să-i recomand cititorului literatura corespunzătoare[42]. Voi reveni la aspec-

[42] J. G. Kemeny, *Models of Logical Systems*, în „The Journal of Symbolic Logic", martie, 1948, vol. 13, nr. 1; J. Łoś, *The Algebraic Treatment of the Methodology of Elementary Deductive Systems*, în „Studia Logica", 1955, vol. 2; Idem, *On the Extending of Models* (1), în „Fundamenta Mathematicae", 1955, vol. 42; A. Mostowski, *On Models of Axiomatic Systems*, în „Fundamenta Mathematicae", 1952, vol. 39; H. Rasiowa, *Algebraic Models of Axiomatic Theories*, în „Fundamenta Mathematicae", 1955, vol. 41; R. Suszko, *Syntactic Structure and Semantical Reference*, în

tul filozofic în capitolul următor, iar aici mă voi limita la cîteva observații, cu scopul unei informări generale. Voi folosi, în acest scop, lucrarea lui R. Suszko, *Logica formală și unele probleme ale teoriei cunoașterii*, care expune într-o formă popularizată problematica teoriei modelelor, ce comportă un aparat matematic dificil și prea puțin intuitiv.

Punctul nostru de plecare va fi următoarea formulare a lui Suszko: „Opunerea unui limbaj formalizat modelelor lui este o expresie deosebit de abstractă a relației cognitive dintre subiect și obiect, a relației dintre gîndire și ceea ce este gîndit".

Noțiunea de model al limbii are sens în raport cu limbile formalizate. Este un model al unei astfel de limbi orice formațiune despre care putem vorbi în limba respectivă. Orice model al limbii constă, în cazul limbii simple din două elemente: din *universul* modelului, adică ansamblul de indivizi care pot fi subiecți de un tip arbitrar, și din *caracteristica* modelului, care este ansamblul ce are ca elemente proprietățile, relațiile și alte aspecte similare între indivizii modelului. Între limbă și modelul său intervine o relație, conform căreia fiecărei expresii constante a limbii îi corespunde un element al caracteristicii modelului, ca semnificație a expresiei, iar fiecare element al caracteristicii are ca reprezentant o expresie constantă a limbii respective.

O limbă are mai multe modele, aparținînd aceluiași tip și despre care se poate vorbi în limba respectivă. Dar, după cum arată Suszko, problema trebuie considerată și sub un alt aspect: de fiecare model este legată o întreagă familie de limbaje ale modelului, care ne dau posibilitatea să vorbim despre el și care au aceeași structură sintactică. Printre aceste limbaje desprindem unele *cu înțeles*, adică cele care în respectivele circumstanțe (în raport cu un grup

„Studia Logica", 1958, vol. 8; I d e m, *Logika formalna a niektóre zagadnienina teorii poznania*, în „Myśl Filozoficzna", 1957, nr.2 și 3; A. T a r s k i, *O pojęciu wynikania logicznego*, în „Przegląd Filozoficzny", anul 39, 1936, nr. 1.

social și cu activitatea lui) îndeplinesc o funcțiune *comunicativă*. Astfel de limbaje apar prin „adăugarea“ unui aparat noțional corespunzător la modelul dat. Această „adăugare“ este o activitate *socială* determinată.

„Vom spune că limbajul *J*, cu înțeles în condițiile date *t*, este un *aparat noțional adăugat* la modelele aparținînd familiei RMA_t (*J*) (adică unei subfamilii nevide a familiei de modele cu înțeles ale limbii în circumstanțele date. — *A.Sch.*). Vom admite că fiecare limbaj *J* (cu înțeles în circumstanțe determinate *t*) a apărut ca rezultat al operației efectuate într-un anumit grup uman, de adăugare a unui aparat noțional la unele modele ale limbajului *J*, printre care figurează modelul corespunzător M_t (*J*)“.

Autorul constată, apoi, că grupul social poate „adăuga“ aparatul noțional la model numai în prezența unui contact direct cu acel „model“, adică pe baza perceperii senzoriale și a activității practice. Pe măsura cunoașterii mai profunde a modelului are loc dezvoltarea ulterioară a limbajului.

Cum am mai spus, este vorba aici despre o expunere populară a ideilor legate de teoria modelelor. Ele sînt strîns legate de interpretarea filozofică a semanticii, ceea ce va constitui obiectul considerațiilor cuprinse în capitolul următor.

CAPITOLUL III

FILOZOFIA SEMANTICĂ

„«La început a fost cuvîntul», spune versiunea noastră din Evanghelia lui Ioan, iar cînd citesc pe cîte unii dintre pozitiviştii logici sînt ispitit să cred că concepţia lor este reprezentată de acest text greşit tradus".

(**Bertrand Russell,** Human Knowledge)

Făcînd această caracterizare concisă, spirituală, şi totodată precisă, Russell a avut în vedere neopozitivismul. Însă raza ei reală de acţiune este considerabil mai largă, ea îmbrăţişează, în principiu, întregul curent filozofic care, bazîndu-se pe valoarea cognitivă a limbii, stabilită de ştiinţele particulare, ridică problemele lingvistice la rangul de problematică unică sau, în orice caz, de problematica centrală a filozofiei. Caracterizarea se aplică, deci, majorităţii curentelor şi şcolilor semanticii contemporane, în accepţia largă a cuvîntului.

Am constatat, şi mai înainte, că descoperirea faptului că limba este nu numai instrument, ci şi obiect de cercetare ştiinţifică a însemnat o importantă achiziţie pentru dezvoltarea ştiinţei, îndeosebi pentru dezvoltarea logicii şi a matematicii. Dacă, însă, strălucirea semanticii (în accepţia largă) este legată de problematica concretă a ştiinţelor speciale şi de nevoile dezvoltării lor, în schimb mizeria ei este legată în modul cel mai strîns de filozofie. De

altfel, în dezvoltarea științei nu se întîmplă pentru prima dată ca o filozofie proastă să se alimenteze pe seama marilor descoperiri. Acesta a fost cazul teoriei einsteiniene a relativității, acesta este cazul și cu semantica. Pe marea descoperire a rolului limbii în cercetările științifice parazitează interpretarea idealistă a așa-numitei filozofii semantice. Esența acestei filozofii este pasul important, deși în aparență aproape imperceptibil, pe care ea l-a făcut de la teza că limba este *obiect* de cercetare al filozofiei, la teza că ea este *unicul* obiect al investigațiilor ei.

În polemicile din trecut, cu reprezentanții școlii de la Lwów-Varșovia, se putea auzi adesea că această acuzație ar fi nedreaptă, deoarece nimeni n-ar fi emis o astfel de teză. Mă voi strădui să arăt, în cele ce urmează, că o astfel de teză nu numai că a fost enunțată de diferiți adepți ai semanticii, dar și că ea constituie sensul fundamental al filozofiei semantice, în diversele ei variante și nuanțe. Recunosc că am ales cu multă satisfacție ca *motto* al acestui capitol tocmai citatul din Russell, atît de concordant cu aprecierea dată de mine filozofiei semantice. Teza mea este confirmată nu de o persoană oarecare. Russell nu este pur și simplu un mare filozof, ci și unul dintre părinții spirituali ai acelei orientări a investigațiilor științifice din care își trage obîrșia semantica contemporană. Concepția sa asupra acestor probleme este deosebit de profundă, iar aprecierea citată — deosebit de importantă.

Strămoșii acestei variante a filozofiei idealiste, care, promovînd limba drept unic obiect al cercetărilor, vor să „elimine" problema realității obiective, iar lupta dintre materialism și idealism să o considere drept o pseudoproblemă, au apărut pe arena științei cu mult înaintea lui Russell. Aceeași afirmație se poate face și asupra problemelor de interpretare a rolului limbii în procesul de cunoaștere. Din punct de vedere istoric, ar trebui să ne referim la tradiția nominalistă, în primul rînd la ediția ei engleză, din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Nu mă voi ocupa însă de aceste chestiuni, deoarece nu intenționez să scriu o lucrare de istorie a filozofiei. În această ordine

de idei, putem renunţa la consideraţiile istorice. Ne vom opri, totuşi, asupra acelor detalii ale interpretării filozofice a semanticii care sînt legate de cele mai noi curente filozofice şi, în primul rînd de convenţionalism, şi de neopozitivism.

Dar nici această chestiune nu aş vrea s-o discut prea larg. Renunţ cu atît mai uşor la expunerea amănunţită a problemei, şi pentru motivul că am mai avut ocazia să expun atît materialul concret, cît şi concepţiile mele asupra acestei chestiuni[1]. În vremea noastră furtunoasă, o perioadă de 5—6 ani poate constitui, cîteodată, pe plan politic şi ideologic, o întreagă epocă. Tocmai de aceea, declar că susţin în întregime punctele *principiale* ale concepţiilor critice pe care le-am exprimat cîndva faţă de curentele ce ne interesează acum, şi le consider drept o completare a consideraţiilor mele actuale. Totuşi, aş vrea să ating, în treacăt, unele chestiuni pe care le consider în prezent ca fiind nejuste în critica de atunci.

În primul rînd, consider că însuşi stilul criticii n-a fost corect.

Cînd vorbim despre critica marxistă a ideologiei nemarxiste, emitem adesea exigenţa ca această critică să nu fie vorbărie goală şi să nu se limiteze la aplicarea unor etichete, ci să fie documentată şi întemeiată pe cunoaşterea profundă şi pe expunerea clară a concepţiilor discutate. Aceasta este condiţia fundamentală a practicării ştiinţifice a unei critici ideologice, deşi, din păcate, nu totdeauna respectată în literatura noastră.

Există însă exigenţe mai subtile faţă de stilul criticii. Este vorba, în primul rînd, ca această critică să nu aibă un caracter pur nihilist. Dar iată o explicare mai amănunţită a lucrurilor.

[1] Este vorba, în primul rînd, despre capitolele consacrate criticii convenţionalismului şi neopozitivismului din lucrarea mea *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* (Varşovia, 1951), precum şi despre critica convenţionalismului radical, conţinută în broşura *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza* (Varşovia, 1952).

În literatura marxistă a dominat convingerea că partinitatea criticii este identică cu orientarea ei spre demascarea și desființarea adversarului, orice căutare sau recunoaștere a justeței unor idei ale adversarului fiind echivalentă cu „obiectivismul" ce deformează analiza, cu conformarea la deprinderile academiste. Teama de a nu fi acuzat de academism obiectivist a început să planeze deasupra teoriei marxiste mai cu seamă de la cunoscuta cuvîntare a lui Jdanov, rostită la discuția privind problemele filozofiei (1947). Salvarea în fața acestei acuzații era foarte simplă: se căuta în concepțiile adversarului doar ceea ce era fals, și se trecea sub tăcere ceea ce era adevărat, sau mai ales ceea ce era problematic, discutabil, prin caracterul său nou. Este evident că un adversar astfel preparat nu era greu de învins. De asemenea, este clar faptul că, mai ales în filozofie, nu este greu să-l aranjezi astfel pe adversar: pentru materialist, tezele idealismului sînt doar la fel de absurde ca și pentru idealist, tezele materialismului.

Prin urmare, dacă poziția adversarului o vom reduce la teze absurde — din punctul nostru de vedere —, ceea ce totdeauna ne reușește în cazul unei selecționări adecvate, atunci putem repurta o victorie ușoară. Apare, evident, îndoiala dacă o *astfel* de critică va avea vreun efect în afara cercului de oameni convinși și care împărtășesc opinia noastră. În afară de aceasta mai apare întrebarea: cît timp va dura acest joc, întrucît trebuie luat în considerație faptul că adversarul poate obține victorii la fel de facile asupra pozițiilor noastre. Toate acestea deci au foarte puțin comun cu știința și cu practicarea științifică a filozofiei; în schimb, obținem unul din elementele înțelegerii duratei, lipsei de perspectivă și sterilității multor dispute filozofice.

Problema ar fi, la urma urmelor, destul de limpede, iar remediul maladiei nihiliste a criticii nu ar fi greu de găsit, dacă la baza acestei istorii nu ar sta o confuzie mult mai profundă și mult mai principială. În adevăr, convingerea că falsitatea unor concepții, expuse într-o anumită

lucrare, anulează adevărul tuturor celorlalte teze ale autorului se bazează pe o înțelegere bizară a dezvoltării științei, ca fiind rectiliniară, o dezvoltare în care unele sisteme teoretice reprezintă adevărul pur, iar celelalte, falsitatea pură. Acest punct de vedere este un nonsens absolut, care poate fi infirmat chiar la prima confruntare cu realitatea. Se vede, deci, că miturile pot juca un anumit rol chiar și în dezvoltarea științei.

În istoria științei, dezvoltarea nu are loc după schema „negru — alb“ și nu se întîmplă ca unele curente să dețină monopolul adevărului, iar altele al falsului. Într-o lume atît de utopic concepută, cît este de ușor să fii înțelept și să aderi la concepțiile adevărate! În realitate, însă, lucrurile sînt mult mai complicate. Adevărurile, chiar cele mai de seamă, pot apărea cîteodată și în sisteme greșite, sau de-a dreptul antiștiințifice (un exemplu scump oricărui marxist: metoda dialectică a lui Hegel și sistemul său). Erori, unele chiar esențiale, pot apărea și în sisteme care, altfel, sînt arhiadevărate.

Acestea sînt cu atît mai adevărate dacă luăm în considerare nu numai rezultatele finale, ci și ideile sau problemele care se pun în fața științei. Este cunoscut că, în știință, formularea unei probleme noi are adesea o importanță tot atît de mare ca și rezolvarea ei rodnică. Iar în acest domeniu nu există nici un fel de drepturi de exclusivitate. În această privință și idealismul are merite importante.

Din toate acestea rezultă oare necesitatea de a atenua critica idealismului, negarea principiului partinității filozofiei? Cîtuși de puțin. Este vorba numai despre înțelegerea corectă a acestei exigențe, despre faptul că principialitatea nu trebuie identificată cu fraze pompoase, iar partinitatea cu critica nihilistă. Și aceasta, tocmai în numele principialității, al partinității și, ceea ce este esențial, în numele eficienței criticii. Dacă critica nu trebuie să fie numai un ritual pentru inițiați, ci urmează să-și îndeplinească sarcina efectivă, adică să-i convingă pe cei care încă nu sînt convinși, ea nu se poate mărgini la negație. A spune „nu“,

mai ales în problemele filozofice, unde de cele mai multe ori nu avem posibilitatea unei verificări imediate și definitive a aserțiunilor, înseamnă prea puțin, deoarece adversarul poate răspunde cu un „nu" asemănător și să rămînă la concepțiile sale. O critică eficientă trebuie, în primul rînd, *să preia problema,* să arate care sînt înțelesul și locul ei în sistemul cunoștințelor noastre și, respingînd soluțiile dezvăluite ca false, să propună altele, adevărate. O astfel de poziție nu are nimic comun cu „obiectivismul" și cu „academismul", ci este doar *critica științifică* înțeleasă corect. Nepriceperea de a lua o asemenea poziție față de ideologia burgheză a fost, după opinia mea, cea mai mare deficiență a criticii marxiste și a propriilor mele concepții asupra convenționalismului și neopozitivismului.

Dar să revenim *ad rem.*

Am subliniat, în repetate rînduri, că atunci cînd vorbim despre semantică nu putem izola aspectul ei lingvistic sau logic de filozofie, care constituie, în acest caz, nu numai învelișul respectivei problematici științifice concrete, sau țesutul ei conjunctiv, ci este, adesea, însăși substanța ei. Putem încerca însă — și aceasta am făcut-o în capitolele anterioare — să separăm problematica științifică specială a semanticii, care trebuie analizată independent de modul în care o considerăm din punct de vedere filozofic. Putem încerca, de asemenea, să evidențiem și să apreciem critic acele elemente ale interpretării filozofice care s-au manifestat pînă atunci în dezvoltarea semanticii. Este tocmai ceea ce mă străduiesc să fac în cele ce urmează.

În domeniul pe care îl denumesc filozofia semantică, adică în toate acele concepții filozofice care consideră limba drept obiect unic sau, cel puțin, drept obiect principal și esențial al cunoașterii și al analizei filozofice, apar idei legate de diverse curente ale filozofiei celei mai recente, din care filozofia semantică și-a tras energia și inspirația. Din convenționalism provine teza arbitrarului în alegerea limbajului și a morfologiei acestuia, a arbitrarului în alegerea logicii și, ca o consecință mai îndepărtată, în alegerea cutărei sau cutărei perspective asupra lumii. O

completare consecventă a acestei teze este cea care își trage obîrșia mai ales din neopozitivism și care susține că limba este unicul obiect al analizei filozofice. În sfîrșit, alianța neopozitivismului cu pragmatismul a dat naștere ideii că semantica este un fel de panaceu în activitatea socială.

Analizînd aceste trei curente de idei care, după opinia mea, sînt cele mai importante în sistemul filozofiei semantice, nu intenționez — repet — să efectuez o analiză și o apreciere deplină a convenționalismului, neopozitivismului sau pragmatismului (format din idei și probleme științifice diverse, deși legate, într-un fel sau altul, intim între ele). În contextul de față, ne interesează concepția asupra rolului limbii în sistemul cunoașterii, și analiza mea se limitează la atît. Acord o deosebită atenție așa-numitului neopozitivism, deoarece acesta — mai ales prin reprezentanții Cercului de la Viena — a exercitat cea mai mare influență asupra dezvoltării problematicii care ne preocupă. Aici am în vedere perioada de pînă în anul 1936, în special, cînd, sub influența lui Tarski și a pragmatismului, Carnap și alții au început să-și schimbe concepțiile, sau, cel puțin, să se îndepărteze de forma „pură" a empirismului logic, ce fusese atît de caracteristică pentru Cercul de la Viena.

1. Pretinsa „cotitură în filozofie" — limba ca obiect unic de cercetare

Moritz Schlick, considerat la timpul său drept șef filozofic al Cercului de la Viena, scria, în primul număr al revistei neopozitiviste „Erkenntnis", în articolul introductiv, care purta titlul sugestiv *Cotitura în filozofie*, rîndurile următoare:

„Așadar, ce este filozofia? Desigur, nu este o știință, dar este ceva foarte important și grandios, astfel încît în

prezent poate fi considerată drept regină a științelor, deși ea însăși nu este o știință. Nicăieri nu scrie că regina științelor trebuie să fie ea însăși știință. Acum vedem în ea — și aceasta este trăsătura caracteristică a marii cotituri din filozofia contemporană — nu un sistem de rezultate ale cunoașterii, ci un sistem de acțiuni. Filozofia este activitatea prin care se constată sau se explică înțelesul enunțurilor. Filozofia explică enunțurile, iar științele le verifică"[2].

În același număr al revistei, Rudolf Carnap îl reeditează pe Schlick:

„Orientarea nouă a acestei reviste, care începe cu numărul de față, își propune drept sarcină de a susține *noua metodă științifică în gîndirea filozofică*, metodă, care ar putea fi caracterizată în modul cel mai succint, spunînd, că ea constă din *analiza logică a judecăților și a noțiunilor științei empirice* ..."[3].

Aceasta este poziția pe care Carnap (ca și alți partizani ai neopozitivismului) se va menține consecvent și ulterior. La cîțiva ani după manifestul filozofic menționat, al revistei „Erkenntnis", Carnap scrie, în lucrarea sa fundamentală asupra sintaxei logice a limbajului:

„Filozofia trebuie înlocuită cu logica științei, adică cu analiza logică a conceptelor și a judecăților științelor particulare, deoarece *logica științei nu este altceva decît sintaxa logică a limbajului științei*"[4].

Să examinăm mai îndeaproape această „cotitură în filozofie".

Voi începe cu cîteva observații banale, dar necesare din punctul de vedere al desfășurării ulterioare a raționamentelor noastre.

Există două tipuri fundamentale de idealism: cel obiectiv și cel subiectiv. Primul, recunoaște existența realității obiective, care are un caracter ideal (acest cuvînt este în-

[2] M. Schlick, *Die Wende der Philosophie*. în „Erkenntnis", 1930—1931, vol. I.

[3] R. Carnap, *Die alte und die neue Logik*, în „Erkenntnis", 1930—1931, vol. I.

[4] Idem, *The Logical Syntax of Language*, p. XIII.

țeles în mod diferit în diversele sisteme ale idealismului obiectiv). Celălalt, adică idealismul subiectiv, vede în așa-numita realitate numai un produs, o construcție creată de gîndirea celui ce cunoaște. În conformitate cu una dintre variantele acestei concepții, realitatea nu este altceva decît o combinație a simțurilor mele lăuntrice (diverse ediții ale empirismului imanent, al cărui reprezentant clasic a fost Berkeley). Consecința logică a acestei poziții este solipsismul. Conform cu cealaltă variantă a idealismului subiectiv, ceea ce este dat în cunoaștere constituie un produs, o construcție creată de gîndirea subiectului cunoscător, iar problema realității este total eliminată, deoarece depășește cadrul experienței noastre (agnosticismul în varianta lui Hume).

Aceasta, numai pentru a împrospăta memoria cititorului.

Este, în afară de orice îndoială că, o teorie care își limitează „universul" la limbaj, la produsele limbii, ce constituie expresia exterioară a trăirilor lăuntrice ale subiectului, trebuie încadrată în orientarea subiectiv-idealistă. Nu contează care dintre cele două variante sus-menționate ale idealismului subiectiv apare aici. În schimb, este importantă afirmația că și în această formă concepția idealist-subiectivă duce în concluzia ei logică la solipsism și că s-a găsit un om destul de îndrăzneț pentru a enunța și formula clar această concluzie. Acest om a fost Ludwig Wittgenstein, unul dintre părinții spirituali ai neopozitivismului.

Conform promisiunii mele, trebuie să părăsesc acum problemele strict legate de limbă ale filozofiei semantice și să mă ocup, în cîteva cuvinte, de un alt aspect al ei, exprimat extrem de clar în Cercul de la Viena și care a servit ca temei în a conferi acestui curent numele de *empirism logic.* Mă refer aici la *empirismul* filozofiei semantice, mai exact la caracterul empirismului ei. Clarificarea acestei chestiuni (pe care o voi face în forma cea mai generală) este necesară pentru înțelegerea corectă a interpretării limbii în filozofia semantică.

Empirismul, îndeosebi empirismul extremist, apare în strînsă legătură cu idealismul subiectiv, din momentul cînd, luînd forma filozofiei imanente, el interpretează experiența ca fiind lăuntrică. Reprezentanții clasici ai acestei interpretări a empirismului au fost Hume și Berkeley. Este, deci, evident că de la ei pornește și empirismul imanent. În acest curent se încadrează nu numai imanentiștii „puri", care ajung adesea la un solipsism manifest (de exemplu Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern ș. a.), ci și reprezentanții formei „pudice" a imanentismului — empiriocriticismul, iar în epoca cea mai recentă, neopozitivismul. Neopozitivismul este direct legat de empiriocriticism, îndeosebi de doctrina lui Mach asupra elementelor, adică asupra reprezentărilor, pretins neutre sub raport filozofic, și al căror caracter subiectiv sau obiectiv depinde de „seria de coordonare" (Avenarius). Legăturile cu machismul sînt atestate elocvent de documentul-program al Cercului de la Viena[5], ele sînt exprimate în subtitlul revistei „Erkenntnis", despre ele vorbesc, și astăzi, în considerațiile lor retrospective, asupra apariției neopozitivismului, reprezentanții și creatorii lui de seamă[6]. Neopozitivismul a mers și mai departe, pînă la Hume și Berkeley, deși Russell le-a reproșat că o fac în mod insuficient. În orice caz, doctrina neopozitivistă a *propozițiilor protocol*, la care este redusă întreaga noastră știință, doctrină care bazează întregul edificiu al științei pe dări de seamă asupra unor trăiri și impresii elementare ale subiectului, considerate ca fiind conținutul *exclusiv* al cunoașterii, reprezintă o formă nouă deși ultraextremistă, a empirismului imanent.

Din punct de vedere psihologic, poate fi interesantă analiza următorului fapt curios: oameni care, în majoritatea lor, erau reprezentanți ai științelor exacte și ai științ-

[5] *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Viena, 1929.

[6] Cf., de exemplu, Ph. Frank, *Modern Science and Its Philosophy*, Cambridge, 1950 (în special „Introduction: Historical Background"); R. von Mises, *Positivism. A Study in Human Understanding*, Cambridge, 1951; H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Univ. of California Press, 1956.

ţelor naturii, oameni care voiau să elimine orice metafizică şi s-o înlocuiască cu o ştiinţă precisă şi riguroasă, au ajuns, pînă la urmă, la o metafizică, pe care o consider extremistă, ce se învecinează cu solipsismul.

Empirismul, care vorbeşte despre acele cronometrului şi despre indicaţiile instrumentelor de măsură, despre controlabilitatea şi verificabilitatea observaţiei noastre şi a ştiinţei, ce se bazează pe ea, trebuie să fie atrăgător pentru reprezentanţii ştiinţelor naturii. Mai ales, dacă ele le permit să scape de misticismul diverselor iraţionalisme, care constituiau sperietoarea filozofiei anilor 1920, începînd cu fenomenologia şi neohegelianismul şi terminînd cu existenţialismul, cu noţiunile lor de *„Wesensschau“*, „esenţă şi existenţă“, *„des Nichts“* etc., care au insuflat oricărui om, ce gîndea riguros şi precis, o repulsie faţă de orice filozofie. La timpul său, însă, Engels îi prevenise pe cercetătorii naturii că dispreţul faţă de filozofie duce, de cele mai multe ori, la filozofia cea mai rea. Se constată că şi o poziţie care acordă un credit nelimitat acelor cronometrului şi scalelor instrumentelor de măsură poate să ducă la misticism şi la metafizică, atunci cînd ea ne porunceşte să credem că scala ar fi o creaţie a noastră, o construcţie a noastră. Este tocmai ceea ce li s-a întîmplat neopozitiviştilor, în pofida declaraţiilor lor antimetafizice.

Nu trebuie să adăugăm mult la critica lui V. I. Lenin, din *Materialism şi empiriocriticism,* la adresa „elementelor“ lui Mach sau a „seriei de coordonare“ *(Koordinationsreihe)* a lui Avenarius, pentru a obţine o lucrare ştiinţifică critică, îndreptată împotriva doctrinei neopozitiviste despre *Protokollsätze,* din jurul anului 1930, care este de un subiectivism extremist. Căci în epoca aceea se schimbase mai curînd forma doctrinei decît esenţa ei.

Alta era perioada în care a apărut neopozitivismul, alţii erau oamenii care l-au creat. Reprezentanţii ştiinţelor naturii şi ai ştiinţelor exacte, care s-au aflat la leagănul Cercului de la Viena, au urmărit, înainte de toate, precizia şi rigoarea ştiinţei şi eliminarea a tot ceea ce îi şoca în filozofia tradiţională, prin caracterul nedefinit şi nebulos,

irezolvabil, din cauza problemelor greșit puse, au urmărit eliminarea din sfera științei a tot ceea ce denumeau, pe drept cuvînt, „abracadabra" filozofică și pseudoprobleme. Pentru oamenii de acest tip, și în situația de atunci a intelectualității, formele tradiționale, filozofic vulgare, ale idealismului, cu toată frazeologia lor, erau inacceptabile. Împotriva lor s-au răsculat ei. Neînțelegînd materialismul din timpul lor[7] au ales, ca atare, o variantă a idealismului, care dădea impresia de știință exactă și riguroasă. Văzînd salvarea în înlocuirea filozofiei prin sintaxa logică a limbajului, adică prin analiza efectivă a sintaxei limbajului științei, Carnap scria: „Trebuie să ne smulgem din mlaștina problematicii filozofice subiectiviste și să ne situăm pe terenul ferm al problematicii sintactice"[8]. În realitate, însă, avem iarăși un idealism subiectiv, camuflat sub voalul analizei limbajului, o nouă ediție a idealismului, pregătită de convenționalism (rolul limbajului în convențiile științifice) și de logistică (în special de descoperirea rolului limbajului ca obiect de cunoaștere, precum și de doctrina lui Russell despre propozițiile atomare și moleculare). Așadar, prin reunirea empirismului imanent cu noua concepție asupra limbajului și a rolului acestuia în cercetările filozofice, ia naștere filozofia semantică. Această alianță a fost

[7] Cred că este o îndatorire a marxiștilor îndreptarea unor aprecieri inexacte sau greșite asupra neopozitivismului și neopozitiviștilor, formulate într-o perioadă nu prea îndepărtată; ele au fost dăunătoare, atenuînd forța argumentelor cu adevărat corecte și aducînd unor anumite persoane ofense nemeritate.

Este, în afară de orice îndoială, opoziția de principiu dintre filozofia materialistă a marxismului și filozofia subiectiv idealistă a neopozitivismului. Nu există însă o trecere logică directă de la afirmația că un anumit gînditor este reprezentantul unei filozofii false, la acuzația că ar fi un obscurantist politic și un dușman în politică. Fapt este că cei mai mulți membri ai Cercului de la Viena au fost oameni cu concepții politice progresiste, care simpatizau cauza clasei muncitoare. Carnap era cunoscut ca *„der rote Professor"* (profesorul roșu), iar Neurath era, prin convingerile sale, comunist.

[8] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, p. 332.

evidenţiată în denumirea iniţială a noului curent: empirism logic.

Filozofia semantică este, deci, nu doar o filozofie care exagerează rolul limbii şi locul ei în cunoaştere, nu este pur şi simplu o filozofie a limbii, ci este o filozofie a limbii legată genetic şi organic de empirismul imanent. Ea apare ca o variantă a idealismului subiectiv.

După cum am mai amintit, concepţia neopozitivistă asupra limbii, asupra rolului şi locului său în procesul cunoaşterii, a fost pregătită de convenţionalism, precum şi de dezvoltarea cercetărilor lingvistice de tip special, legate de logistică.

În *Principia Mathematica,* Russell şi Whitehead nu s-au ocupat numai de problema antinomiilor şi de problema — dependentă — a nivelelor limbajului, ci şi de analiza structurii limbajului, în care au deosebit propoziţiile *elementare (atomare* şi *moleculare),* ca tipuri de propoziţii de o deosebită importanţă, care constituie fundamentul tuturor cunoştinţelor noastre[9]. Ludwig Wittgenstein, elev al lui Russell, continuă ideile atomismului logic şi le dă, după cum am mai spus, forma explicită a solipsismului epistemologic (în acest sens putem vorbi aici despre solipsism lingvistic), aruncă o punte între logistica engleză şi neopozitivismul continental, al cărui părinte spiritual este[10].

Ajunşi astfel la Wittgenstein, am atins punctul fundamental al consideraţiilor noastre pe tema filozofiei semantice. *Tratatul* său este, incontestabil, una dintre cele mai uluitoare cărţi de filozofie, atît din punctul de vedere al stilului, cît şi din acela al modului de expunere metaforic-intuitiv, coexistente cu aspiraţiile spre precizie. Şi este un fapt paradoxal că o lucrare ce reprezintă un curent care tinde să elimine orice metafizică este, de fapt, frate geamăn cu intuiţionismul bergsonian şi cu concepţiile me-

[9] A. N. Whitehead şi B. Russell, *Principia Mathematica,* Cambridge, 1925, vol. 1, p. XVI urm.

[10] Cf., în această ordine de idei, amintirile lui Ph. Frank în *Modern Science and Its Philosophy,* p. 31 urm.

tafizice ale acestuia. În *Tratatul* lui Wittgenstein regăsim ideile de bază ale filozofiei semantice, anume că limba este unicul obiect al cercetării, că sarcina filozofiei se reduce la explicarea înțelesurilor limbajului științei, că tot ce depășește cadrul acestei sarcini este o metafizică absurdă. După mulți ani, în lucrarea sa fundamentală, Carnap va confirma această legătură dintre neopozitivism și opera lui Wittgenstein și își va exprima totala solidaritate cu ideile lui de bază, excepție făcînd două: că nu putem enunța propoziții despre sintaxă și că nu putem enunța propoziții despre logica științei[11].

În *Tratat*, Wittgenstein scrie:

„5.5561 Realitatea empirică este mărginită de ansamblul obiectelor. Această limită se manifestă, din nou, în ansamblul judecăților simple . . .

5.6 *Limitele limbajului meu* marchează limitele lumii mele.

5.61 Logica acoperă lumea; limitele lumii sînt și limitele ei . . .

Ceva despre care nu se poate gîndi nu putem gîndi; de asemenea, nu putem *exprima* ceea ce nu putem gîndi“[12].

Poziția lui Wittgenstein nu este de loc univocă. Intenționat am început citatul cu enunțul privitor la realitatea empirică în calitate de ansamblu de lucruri, de obiecte. Se știe, însă, că un enunț de acest gen capătă un înțeles definit numai atunci cînd spunem ce anume subînțelegem prin „obiect“. Din paragrafele următoare aflăm că limbajul *meu* este hotarul *lumii mele,* căci putem exprima numai ceea ce putem gîndi (în alt loc, în 4, Wittgenstein constată că ideea este o propoziție cu sens, iar în 3.5, că ideea este semnul propoziției aplicat, utilizat în gîndire). Pentru a risipi orice îndoială referitoare la interpretarea propoziției enigmatice asupra limbajului și asupra hotarelor lumii *mele*, Wittgenstein își dezvăluie poziția în problema solipsismului.

11 R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, pp. 282—284.
12 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, 1933.

„5.62 Această observaţie ne dă cheia pentru a rezolva problema măsurii în care solipsismul este un adevăr. Ceea ce solipsismul *afirmă* este adevărat, numai că aceasta nu reuşim să *exprimăm*, ci numai să indicăm.

Că lumea este lumea *mea* se vădeşte în faptul că hotarele limbajului (ale limbajului pe care numai eu singur îl înţeleg) înseamnă hotarele lumii *mele*.

5.621 Lumea şi viaţa sînt una.

5.63 Eu sînt lumea mea (microcosmul) . . .

5.64 Aici se vede că solipsismul, promovat riguros, coincide cu realismul pur. «Eul» solipsismului se reduce pînă la a deveni un punct fără extensiune, rămîne însă realitatea ce-l coordonează.

5.641 În adevăr, în filozofie se poate vorbi deci într-un anumit sens, în mod nepsihologic, despre «Eu».

Eul pătrunde în filozofie datorită faptului că «lumea este lumea mea».

«Eul» filozofic nu este omul, nu este trupul sau sufletul omenesc de care se ocupă psihologia, ci subiectul metafizic, limita lumii — şi nu o parte a ei"[13].

Nu este oare acest fragment o ilustrare de-a dreptul clasică a tezei lui Engels despre soarta celor care îndrăznesc să dispreţuiască filozofia? Există oare o filozofie mai rea şi mai autodistrugătoare decît solipsismul? Este comic şi absolut naiv autorul care, în numele combaterii metafizicii şi obscurităţii (în 4.116 Wittgenstein spune că tot ce se poate exprima, se poate exprima clar), introduce în modul cel mai nebulos anumiţi subiecţi metafizici care, în plus, nu sînt o parte a lumii, ci limita ei.

În schimb, nu-i putem tăgădui lui Wittgenstein curajul public: puţini sînt cei care de-a lungul istoriei nu s-au temut de spectrul solipsismului. Pînă şi Berkeley s-a ascuns de el sub pavăza idealismului obiectiv. A ajunge pînă la solipsism echivalează, de fapt, cu autodistrugerea filo-

[13] L. Wittgenstein, *op. cit.*

zofică, îndeosebi astăzi, în epoca unei atît de mari înfloriri a științelor naturii. Ce-i drept, neopozitiviștii n-au repetat această teză a lui Wittgenstein (numai Carnap vorbește, în *Der Logische Aufbau der Welt*, despre solipsismul metodologic), dar ceea ce ei au preluat și au dezvoltat efectiv, din moștenirea de idei a *Tratatului*, este legat în modul cel mai strîns de solipsism.

Continuînd doctrina lui Russell asupra propozițiilor atomare, Wittgenstein ajunge la solipsism lingvistic. Înțelesul cel mai profund al acestui solipsism trebuie căutat în propoziția potrivit căreia hotarele limbajului meu sînt hotarele lumii mele. Wittgenstein trage de aici concluzii care au jucat un rol important în dezvoltarea ulterioară a neopozitivismului.

În primul rînd, el îi impune filozofiei sarcina de a explica logic (de a analiza logic) ideile, ceea ce echivalează, după opinia sa, cu „critica limbajului".

„4.112 Scopul filozofiei este clarificarea logică a ideilor.

Filozofia nu este o știință, ci o activitate.

O lucrare filozofică constă esențialmente în elucidări.

Rezultatul filozofiei nu sînt «propoziții filozofice» ci lămurirea unor propoziții.

Misiunea filozofiei este să facă limpezi și să delimiteze net ideile care, altfel, sînt confuze și flue"[14].

În alt loc, el spune:

„4.0031 Orice filozofie este «critica limbajului» (ce-i drept, nu în sensul lui Mauthner). Este meritul lui Russell de a fi arătat că forma aparent logică a propoziției nu trebuie să fie în realitate forma ei logică"[15].

În al doilea rînd, Wittgenstein reduce această explicație la latura formală (sintactică) a limbajului, rupînd-o total de latura semantică.

„3.33 În sintaxa logică, semnificația unor semne nu poate să joace vreun rol; trebuie să existe posibilitatea

[14] L. Wittgenstein, *op. cit.*
[15] *Ibidem.*

construirii acesteia independent de *semnificația* diferitelor semne. Ea are voie să presupună *numai* descrierea expresiilor"[16].

În al treilea rînd, tot ce depășește aceste limite este considerat drept nonsens metafizic, adică pseudoproblemă.

„4.003 Majoritatea propozițiilor și întrebărilor conținute în literatura filozofică nu sînt false, ci lipsite de sens. De aceea, la astfel de întrebări nici nu putem să răspundem, ci doar să demonstrăm absurditatea lor. Cele mai multe întrebări și propoziții ale filozofilor provin din neînțelegerea logicii proprii a limbajului.

(Dintre aceste întrebări fac parte cele de tipul: dacă Binele este mai mult sau mai puțin identic cu Frumosul).

Și nu este de mirare, deci, că problemele cele mai profunde *nu sînt*, în genere, probleme"[17].

În schimb, în încheierea *Tratatului*, Wittgenstein scrie:

„6.522 Există însă inefabilul. Acesta se manifestă, este misticul.

6.63 Metoda corectă a filozofiei ar fi, strict vorbind, următoarea: să nu spună decît ceea ce se lasă exprimat, adică propozițiile științelor naturii — deci ceva ce nu are nimic de-a face cu filozofia — iar, ori de cîte ori cineva ar vrea să spună ceva metafizic, ar trebui să i se demonstreze că anumitor semne din propozițiile sale el nu le-a dat semnificație. El nu va fi satisfăcut de această metodă, nu va avea sentimentul că l-am învăța filozofie, totuși această metodă ar fi singura riguros corectă"[18].

Aceasta, privitor la filozofia lui Wittgenstein. Am reprodus un mare număr de citate ținînd seama, în primul rînd, de importanța acestei filozofii pentru dezvoltarea neopozitivismului.

Să vedem, acum, în ce fel au fost acceptate, adoptate și dezvoltate de neopozitivism ideile lui Wittgenstein. După cum am făgăduit, mă voi strădui să evit balastul inutil de

[16] L. Wittgenstein, *op. cit.*
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*

erudiție și mă voi mărgini la o ilustrare, prezentînd numai exemple cu autoritate[19].

Neopozitivismul duce ideile lui Russell și Wittgenstein pînă la forma lor cea mai radicală, anume că limbajul este singurul obiect al filozofiei. Îmbinînd apoi această concepție a limbajului cu empirismul imanent (logic), el promovează forma cea mai completă a filozofiei semantice.

În favoarea acestei interpretări neopozitiviste sînt invocate cele mai variate argumente, directe și indirecte, extrase din scrierile *tuturor* reprezentanților neopozitivismului. O expunere relativ succintă a acestora ne este impusă exclusiv de considerente prezentate anterior.

Încă într-o fază destul de timpurie a dezvoltării Cercului de la Viena, Carnap a expus în *Der Logische Aufbau der Welt*, teoria *constituției* și teoria *solipsismului metodologic*. Bazîndu-se pe Russell, îndeosebi pe doctrina sa asupra propozițiilor atomare și asupra lumii în diferitele ei aspecte, ca construcție logică, bazîndu-se pe Wittgenstein care, cum am văzut, radicalizează în concepția sa tezele lui Russell asupra limbajului, Carnap se situează, de fapt, pe terenul unui solipsism lingvistic.

Teoria constituției, care a stat la fundamentul concepției de atunci a lui Carnap, afirmă că noțiunile complexe sînt deductibile din noțiunile fundamentale. Iar aceste noțiuni fundamentale (tocmai aici empirismul imanent se raliază la concepția logicolingvistică) sînt identice cu „ceea ce este dat". Carnap postulează „reducerea «realității» la «ceea ce este dat» *(das Gegebene)*, principiu postulat, și parțial realizat, de către Avenarius, Mach, Poincaré, Külpe

[19] În afara lucrărilor citate mai sus ale lui Frank, von Mises și Reichenbach, aș vrea să indic cititorului următoarele lucrări istorico-informative și critice, referitoare la chestiunea care ne interesează:

J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*, în: „International Encyclopedia of Unified Science", vol. II, nr. 9, Univ. of Chicago Press, 1951; V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Viena, 1950; J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Londra, 1936.

și, în primul rînd, Ziehen și Driesch"[20]. Carnap susține, ce-i drept, că concepția sa ar fi neutră față de disputa „materialism—idealism", că această dispută are un caracter pur lingvistic și depinde de alegerea noțiunilor fundamentale, adică de alegerea limbajului; totodată, însă, el proclamă următoarele:

„Teoria constituției și idealismul subiectiv sînt de acord asupra faptului că toate enunțurile despre obiectele cunoașterii se pretează, în principiu, la o transformare în enunțuri despre legături structurale... Concepția potrivit căreia datul înseamnă trăirile mele este comună solipsismului și teoriei constituției. Teoria constituției și idealismul transcendental susțin împreună concepția că toate obiectele cunoașterii sînt construite (în limbajul idealismului: «create în gîndire»), respectiv că obiectele constituite sînt obiect al cunoașterii noționale numai ca forme logice, construite într-un mod determinat. Aceasta este valabil, în ultimă instanță, și pentru elementele fundamentale ale sistemului constituțional"[21].

Carnap denumește această concepție „solipsism metodologic". În această concepție, teza lui Wittgenstein, că hotarele limbajului meu sînt hotarele lumii mele, devine deosebit de pregnantă.

Wittgenstein a preluat de la Russell ideea reductibilității tuturor enunțurilor la propoziții atomare, din care construim propoziții moleculare, și numai din aceste propoziții elementare construim, apoi, propoziții de un ordin mai înalt. Dar, nici Russell, nici Wittgenstein nu predetermină caracterul acestor propoziții (Russell, de abia sub influența neopozitiviștilor și în special a lui Ayer, introduce, alături de noțiunea „*atomic propositions*", noțiunea de „*basic propositions*"). Primul pas spre radicalizarea concepției lui Wittgenstein de către neopozitivism a fost de a înlocui propozițiile atomare prin propoziții protocol, care — în interpretarea neopozitivistă — așază întreaga con-

[20] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928, p. 3.

[21] *Ibidem*, p. 249.

cepție pe tărîmul trăirilor individuale ale subiectului[22]. Mergînd mai departe, în aceeași direcție, concepția aceasta a fost pusă în legătură cu convenționalismul. Cu acest prilej a fost eliminată ideea că propozițiile protocol reprezintă o clasă diferențiată, iar alegerea lor a fost lăsată pe seama unei convenții.

În această înțelegere a rolului limbajului în cunoaștere, teza lui Wittgenstein trebuie să apară de-a dreptul salvatoare pentru teza filozofiei semantice, potrivit căreia sarcina filozofiei este de a explica propozițiile, „critica limbajului", precum și reducerea acestei „critici" la analiza sintaxei logice. Aceste idei vor deveni acum dominante în neopozitivism și vor fi mult timp repetate în cele mai diverse variante și tonalități.

Preluînd teza lui Wittgenstein, Schlick, urmat de Carnap și de alții (cum am mai arătat la începutul acestui paragraf), vede în înlocuirea întregii problematici filozofice prin sintaxa logică a limbajului științei un punct de cotitură în dezvoltarea filozofiei. Nu voi ilustra aceasta cu citate. Cele mai caracteristice dintre ele cred că au fost reproduse anterior. De altfel, aceste idei au fost repetate de sute de ori în literatura neopozitivistă, la fel ca și concepția legată de ele, anume că ceea ce nu poate fi cuprins în limbajul sintaxei logice este metafizică, deci pseudoproblemă și nonsens.

Această concepție a fost expusă extrem de clar de Carnap. El împarte problemele teoretice în *obiectuale* și în *logice*. Primele se referă la obiectele domeniului studiat și constituie terenul exclusiv al științelor empirice. Celelalte, în schimb, se referă la forma expresiilor (la sintaxa lor), și constituie conținutul propriu al filozofiei științifice. Problemele obiectuale conținute tradițional în cadrul filozofiei sînt, fie probleme pseudoobiectuale și, în acest caz, se pretează la o traducere în limbajul sintaxei (Carnap a dezvoltat o întreagă teorie a traductibilității propozițiilor

[22] Cf., C. G. Hempel, *On the Logical Positivists' Theory of Truth*, în „Analysis", 1935, vol. II, nr. 4.

dintr-o ordine materială în una formală, adică o teorie care ne permite să eliminăm, cu ajutorul propozițiilor despre propoziții, propozițiile despre lucruri, și creează astfel impresia că limbajul ar fi cu adevărat unicul obiect al cercetării noastre), fie sînt pur și simplu pseudoprobleme, cu alte cuvinte, o absurditate metafizică.

„Ordinea materială a limbajului este ordinea transformată a limbajului. Folosind-o, în scopul de a enunța ceva despre un anumit cuvînt (sau o anumită propoziție), spunem în locul acestui cuvînt (sau propoziții) ceva paralel despre obiectul desemnat de acest cuvînt (sau despre faptul descris de această propoziție)"[23].

Nu-i deci de mirare că, aflîndu-se pe această poziție, Carnap trage următoarea concluzie referitoare la propozițiile filozofiei:

„*Traductibilitatea în ordine formală a limbajului este piatra de încercare a tuturor enunțurilor filozofiei* sau, mai general, a tuturor enunțurilor care nu aparțin limbajului uneia dintre științele empirice"[24].

Toate celelalte sînt nonsensuri.

„În domeniul *metafizicii* (incluzînd aici filozofia valorii și știința normativă), analiza logică ajunge la un rezultat negativ, anume că *pretinsele judecăți din acest domeniu sînt cu totul lipsite de sens*"[25].

Vedem aici limpede cum se închide cercul raționamentelor: s-a început cu teza că limbajul este obiectul unic al cercetării în filozofie și am terminat cu afirmația că tot ceea ce depășește limitele acestei cercetări este pur și simplu nonsens. Așadar, teza că *în afara* limbajului nu putem cerceta nimic în filozofie a fost confirmată prin metoda negativă.

Nu voi aprofunda aici aprecierea și nici combaterea tezelor idealiste. Căci nu merită să repetăm aserțiuni banale, ce rezultă, evident, din opoziția dintre materialism

[23] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, p. 309.
[24] *Ibidem*, p. 313.
[25] R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analise der Sprache*, în „Erkenntnis", 1931, vol. 2, p. 220.

și idealism (pentru o argumentare amănunțită, referitoare la unele probleme anume alese, se acordă un loc special în partea a doua a lucrării). Mă limitez intenționat la constatarea cîtorva *fapte*. În principiu, este important să punem în evidență caracterul idealist al unei filozofii ce reduce obiectul cunoașterii la trăirile lăuntrice în cazul științelor empirice (doctrina propozițiilor protocol — faptul că enunțurile au un sens depinzînd de reductibilitatea la aceste propoziții) și la analiza sintaxei limbajului acestor enunțuri în cazul filozofiei. De constatarea acestui caracter depinde, în primul rînd, aprecierea valorii științifice a filozofiei semantice.

Este limpede că dezvăluirea caracterului idealist al unor concepții nu le discreditează nicidecum în ochii unui idealist. Dimpotrivă, lupta dintre materialiști și idealiști începe tocmai de aici. Cît privește un curent ai cărui reprezentanți tăgăduiesc că ar susține idealismul, această constatare a faptului este încheierea etapei inițiale a luptei. Tocmai așa se prezintă situația în cazul filozofiei semantice și, în special, în acela al neopozitivismului (empirismul logic). Acest curent, la fel ca machismul în trecut, își proclamă neutralismul față de disputa dintre materialism și idealism, și încearcă să-și consolideze imaginara superioritate științifică prin discreditarea ei, considerînd-o ca fiind o pseudoproblemă și un nonsens metafizic. Aceste pretenții sînt însă lipsite de orice temei. Așa-numita filozofie semantică, care anatemizează metafizica, și aceasta este pentru ea întreaga problematică filozofică clasică, se cufundă ea însăși în metafizica tradițională, și încă într-una de cea mai joasă speță. Și apoi, de ce să fii supărat pe idealismul subiectiv al lui Berkeley (în această privință Russell a fost mult mai consecvent, deoarece nu i-a fost rușine de înrudirea cu idealismul subiectiv), cînd în concepția propozițiilor protocol urmezi cu bunăștiință modelul lui Berkeley? De ce să tuni și să fulgeri împotriva metafizicii, dacă îți întemeiezi propria poziție filozofică pe teza total metafizică (în sensul tradițional al cuvîntului) că limbajul este unicul obiect al analizei filozofice? Nu mai

puţin metafizică decît afirmaţia despre existenţa exclusivă a produselor raţiunii mele este afirmaţia existenţei exclusive a produselor limbajului, care sînt produsul raţiunii mele. În ultimă instanţă, sîntem conduşi la adoptarea acestei teze de către empirismul imanent, unit cu filozofia specifică a limbajului şi cu agnosticismul. Solipsismul lingvistic este tot atît de metafizic ca şi oricare altă variantă a solipsismului.

Cum am mai spus, dezvăluirea caracterului idealist al tezelor fundamentale ale filozofiei semantice nu înseamnă că am reuşit să-i convingem pe partizanii acestor teze de falsitatea lor. Nu cred că aceasta s-ar putea face dintr-o dată, chiar dacă am îndrepta împotriva lor întregul arsenal al argumentării materialiste. Problemele sînt prea complicate, în ele intervin prea multe elemente de natură eterogenă pentru ca disputa să poată fi soluţionată atît de uşor şi de repede. În schimb, detronarea mitului despre caracterul antimetafizic al filozofiei semantice, punerea în lumină a fundamentelor ei vădit metafizice şi idealiste este o chestiune mult mai uşoară şi, în contextul dat, decisivă. Din acest punct de vedere, va fi deosebit de importantă pentru noi mărturia unui gînditor ca Bertrand Russell. Pentru aceleaşi motive pentru care am adoptat ca moto al întregului capitol un citat din Russell, aş vrea să închei cu aprecierea sa concluziile paragrafului de faţă.

În lucrarea *An Inquiry into Meaning and Truth*, Russell se ocupă amănunţit de analiza doctrinei neopozitiviste a propoziţiilor protocol. El apreciază negativ atît latura empirică a acestei doctrine cît şi pe cea privind limbajul. Iată ce scrie el în încheierea consideraţiilor sale din capitolul intitulat „Basic Propositions".

„Cînd spun «soarele străluceşte», nu am în vedere că aceasta ar fi una dintre multiplele propoziţii între care nu există contradicţii; am în vedere ceva ce nu are caracter verbal, ceva pentru care au fost născocite cuvinte ca «soare» şi «străluceşte». Cuvintele sînt necesare ca să ne putem ocupa de alte obiecte decît cuvintele, deşi se pare că filozofii uită acest fapt elementar. Dacă intru într-un res-

taurant și-mi comand prînzul, este important pentru mine nu ca vorbele mele să se potrivească, împreună cu altele, într-un anumit sistem; important este ca ele să determine aducerea mîncării. Aș putea să mă descurc fără a folosi cuvinte, luînd ceea ce-mi trebuie, ar fi însă mai puțin comod. Teoriile verbaliste ale unor filozofi contemporani uită de scopurile practice, elementare, ale uzului cotidian al cuvintelor și se dizolvă într-un misticism neoplatonician. Parcă îi aud: «la început a fost Cuvîntul» și nu «la început a fost ceea ce înseamnă cuvîntul». *Merită atenție faptul că această cotitură spre metafizica antică s-a produs ca rezultat al tendinței către ultraempirism*" (subl. *A.Sch.*)[26].

La această apreciere nu am nimic de adăugat.



În considerațiile de mai sus, am admis, ca ceva de la sine înțeles, că există o limbă pe care o analizăm. În schimb, pînă acum a rămas în umbră problema apariției acestei limbi, a relației ei cu realitatea. Or, problema este deosebit de importantă, în special în sistemul filozofiei semantice. Lipsa unui răspuns clar la această întrebare deschide totdeauna posibilitatea unei interpretări realiste, care ar putea suna astfel: trebuie analizată limba, deoarece *prin intermediul* acestei analize vom putea afla ceva despre realitatea obiectivă, oglindită în limbă. Am spus limpede că *ar fi posibilă* și interpretarea aceasta, dacă în lumina filozofiei semantice nu s-ar fi pus punctul pe „i" în stabilirea genezei limbii și a relațiilor ei posibile cu realitatea. Mă grăbesc deci să adaug că punctul pe „i" a fost pus chiar de mîna creatorilor acestei filozofii și că, astfel, sîntem scutiți de orice îndoieli. Mai mult chiar, numai introducerea acestei probleme ne permite să înțelegem pe deplin caracterul filozofiei semantice. Căci cine susține nu numai că limba este *unicul* obiect al analizei

[26] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londra, 1951, pp. 148—149.

filozofice, dar și că limba aceasta este aleasă sau creată de noi în mod *arbitrar*, că este rezultatul unei *convenții* arbitrare, împreună cu care se schimbă înfățișarea singurei realități ce ne este accesibilă, acela susține, de fapt, o variantă extremistă a filozofiei idealiste. Acest șir de raționamente duce — cum vom vedea —, în linie dreaptă, la solipsismul epistemologic (care afirmă că fiecare individ nu poate cunoaște decît propriul său conținut), învecinat cu solipsismul ontologic.

2. Limba ca produs al unei convenții arbitrare

Una din tezele fundamentale ale filozofiei semantice spune că limba este produsul unei convenții arbitrare și că, prin urmare, dacă alegem o limbă sau alta putem schimba după voie tabloul ce-l avem despre lume. Teza aceasta este cel puțin bizară, îndeosebi, dacă adăugăm aserțiunea formulată de așa-numitul convenționalism radical, potrivit căreia aceste limbaje, create arbitrar, sînt închise în sine și reciproc intraductibile. De aici urmează, nu numai că ne putem modifica tabloul lumii, nu numai că există diverse tablouri ale lumii, ci, în plus, că pot exista diverse tablouri închise în sine ale lumii, între care nu există nici un fel de legături și tranziții.

Înainte de a trece la aprecierea filozofică a acestor teze mă voi ocupa de originea lor, de izvoarele acestei forme curioase de idealism lingvistic. Căci a spune că aici se urmărește o camuflare intenționată a idealismului este o naivitate sau o vulgarizare. Împotriva acestei afirmații pledează cel puțin cunoștințele ce le deținem asupra profilului oamenilor care au creat concepțiile respective.

După cum am mai spus, creatorii concepțiilor amintite au fost, cu precădere (mai ales dacă e vorba despre neopozitivism), oameni legați de științele exacte, oameni pentru

care teoria deducţiei reprezenta modelul perfecţiunii. Şi este foatre bine cunoscut ce înseamnă în teoria deducţiei „a construi un limbaj", sau „a alege un limbaj"; se ştie ce înseamnă faptul că pot exista limbaje diferite şi că, în funcţie de alegerea unuia dintre ele, se schimbă şi „perspectiva lumii", în înţelesul de mod de a concepe şi de a rezolva unele probleme; se cunoaşte, de asemenea, ce înseamnă să existe limbaje „mai bogate" şi „mai sărace" etc. Tentativa unei astfel de interpretări a limbilor naturale şi a problemelor legate de ele nu poate oare să provină tocmai din teoria deducţiei? După opinia mea, fără îndoială, aceasta este situaţia.

De altfel, ispita de a considera limbile naturale drept produsul arbitrar al unei convenţii derivă şi din alte izvoare. Există „limbi" care sînt efectiv rezultatul unei convenţii şi chiar al uneia mai mult sau mai puţin arbitrare. Putem cita aici numeroase exemple, începînd cu codurile care servesc unor scopuri comunicative (de exemplu, „limba" fanioanelor în marină), cifrurile, într-o anumită măsură, limbajul gestual al surdomuţilor şi „limbajul florilor", la care recurg îndrăgostiţii. Dacă neglijăm distincţia subtilă dintre limbă şi limbaj, atunci limba poate fi definită ca un sistem de semne care serveşte comunicării între oameni. În acest sens, fiecare dintre exemplele de mai sus este un fel de „limbă", care este produsul unei convenţii arbitrare. Nu naşte, oare, aceasta ispita de a trata în mod similar şi limbile naturale? Mai ales că limbile naturale au, în adevăr, multe elemente comune cu cele artificiale.

Nu intenţionez să efectuez, în această ordine de idei, o analiză a asemănărilor şi a deosebirilor dintre limbile naturale şi cele artificiale. O asemenea analiză ar implica şi examinarea problemei relaţiei limbajului faţă de gîndire şi de realitate. Este o problemă, în sine, imensă; unele dintre aspectele ei vor fi abordate în a doua parte a cărţii. Totuşi, trebuie să atrag atenţia asupra unui singur aspect,

deoarece, după opinia mea, aruncă o lumină puternică asupra ansamblului problemei.

Cu toate comparațiile și analogiile între limbile artificiale și cele naturale, nu avem voie să escamotăm o problemă de însemnătate principială: limbile artificiale se construiesc întotdeauna pe baza celor naturale și doar pe această bază ele sînt posibile și inteligibile. Aceasta este valabil și pentru caracterul lor convențional arbitrar: convențiile adoptate la construirea diverselor limbaje (atît a limbajelor teoriilor deductive cît și a codurilor, a cifrurilor etc.), se bazează pe limbile naturale *existente* și nu ar fi posibile fără ele. De aceea, cu toate analogiile și asemănările dintre diversele sisteme de semne care servesc înțelegerii reciproce între oameni, încercarea de a transfera asupra limbilor naturale concluziile obținute din analiza limbajelor artificiale este fundamental greșită. Și aceasta, pentru că limbile naturale pot foarte bine să existe fără cele artificiale, pe cînd cele artificiale pot exista numai pe baza limbilor naturale și strălucesc numai în lumina reflectată a acestora. Prin urmare, avem dreptul să nu ne preocupăm de problema relațiilor cu realitatea, de exemplu, a limbajelor din teoria deducției sau a limbajului fanioanelor (deși, bineînțeles, și ele au legătură cu lumea reală), deoarece, într-un fel sau altul, le traducem în limbile naturale. Putem admite că avem de-a face cu un produs convențional și cu aceasta să curmăm discuția. Dar nu avem voie ca, pe această bază, să tragem concluzia că și în cazul limbilor naturale sîntem în drept să facem abstracție de problema relațiilor lor cu gîndirea și cu realitatea. Or, această sugestie rezultă explicit din poziția neopozitivismului (Wittgenstein, Carnap ș.a.), precum și din poziția convenționalismului radical. Cine raționează astfel comite, pur și simplu, o eroare de logică. Iar această eroare, după opinia mea, este cea care stă la baza concepției convenționaliste asupra limbii.

Punctul de plecare al convenţionalismului este afirmaţia că cunoaşterea ştiinţifică se întemeiază pe convenţii, că elaborînd ştiinţă, elaborăm în realitate convenţii, alese după criteriul comodităţii lor. Totuşi, numai Le Roy dezvoltă consecvent convenţionalismul în direcţia dependenţei teoriei de *alegerea limbajului*[27]. Alegerea aceasta este liberă şi nu există o necesitate care să impună alegerea tocmai a *acestui* limbaj, deşi alegerea concretă, efectuată de un individ dat, este determinată psihologic[28].

Această teză a convenţionalismului a fost replantată pe terenul neopozitivismului. Cu atît mai mult, cu cît concepţia neopozitivistă a limbajului, ca unic obiect al analizei filozofice, *impune* această concluzie. Orice altă soluţie a problemei, în afară de cea convenţionalistă, repune problema realităţii obiective şi a relaţiei „limbă-realitate".

Concluziile convenţionaliste, care derivă din concepţia adoptată de neopozitivism asupra limbajului, apar în forma cea mai extremistă la Carnap, în cadrul Cercului de la Viena. Pe aceeaşi linie (dar independent) se situează în Polonia convenţionalismul radical al lui Ajdukiewicz.

Carnap îşi exprimă ideea sub forma *principiului toleranţei*, care proclamă arbitrarul total în alegerea limbajului (atît a formelor de alcătuire, cît şi de transformare a propoziţiilor) şi a logicii.

„*În logică nu există prescripţii morale*. Oricine este liber să-şi construiască, după bunul plac, logica proprie, adică propria sa formă de limbaj. I se cere numai un singur lucru ca, dacă doreşte să discute despre aceasta, să-şi controleze clar metoda şi să enunţe regulile sintactice, în locul expunerii argumentelor filozofice"[29].

[27] E. Le Roy, *Science et Philosophie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1899, pp. 529—530, 533.
[28] Idem. *Un positivisme nouveau*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1901, p. 144.
[29] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*. p. 52; cf. şi pp. XV şi 29.

Principiul liberei alegeri a limbajului (luînd în considerare toate consecințele pentru problema *creării* de către subiect a propriului său tablou asupra lumii, a perspectivei sale asupra lumii), a atins punctul culminant în convenționalismul radical al lui Ajdukiewicz. Acesta a dezvoltat o concepție înrudită cu neopozitivismul, în care lipsește însă doctrina propozițiilor protocol. Această concepție duce pînă la extrem tezele filozofiei semantice. Mă refer aici la teoria limbajelor închise și intraductibile, adoptabile arbitrar, potrivit principiului convenției. În sistemul convenționalismului radical, o astfel de teorie transformă subiectul într-o monadă fără ferestre, care este nu numai, într-un anumit sens, creator al realității, ci și inaccesibil oricărui argument dinafara limitelor limbajului *său*.

Iată cum prezintă problema Ajdukiewicz:

„Teza fundamentală a convenționalismului obișnuit, al cărui reprezentant este, de exemplu, Poincaré, spune că există probleme ce nu pot fi rezolvate prin referire la experiență, cît timp nu este introdusă o anumită convenție, deoarece numai această convenție, împreună cu datele experienței, permite soluționarea problemei. Judecățile, care constituie această soluție, nu ne sînt impuse de datele experienței, dar adoptarea lor depinde parțial de recunoașterea noastră, deoarece convenția, care participă la soluționarea problemei, o putem modifica arbitrar, obținînd astfel ca rezultat alte judecăți.

În lucrarea de față intenționăm să generalizăm această teză a convenționalismului obișnuit și să o radicalizăm. În particular, vrem să enunțăm și să fundamentăm asertiunea potrivit căreia nu numai unele judecăți, ci *toate judecățile pe care le adoptăm și care formează întregul nostru tablou al lumii nu sînt determinate univoc de datele experienței noastre, ci depind de alegerea aparatului conceptual, cu ajutorul căruia reproducem datele experien-*

ţei. Putem însă alege un aparat conceptual sau altul, ceea ce va modifica întregul nostru tablou asupra lumii“[30].

Concepţiile lui Ajdukiewicz, publicate în revista „Erkenntnis“, nu au putut să nu influenţeze dezvoltarea concepţiilor neopozitiviste ale adepţilor filozofiei semantice. De altfel, Ajdukiewicz nu a fost un izolat. Tezele sale concordă cu principiul toleranţei, al lui Carnap, sau, să zicem, cu teoriile lui C. G. Hempel[31].

Doctrina neopozitivistă a fizicalismului[32] aruncă o nouă lumină asupra problemei alegerii limbajului.

Iată cum caracterizează Carnap această doctrină.

„Teza *fizicalismului* afirmă că limbajul fizicii este limbajul universal al ştiinţei, adică fiecare limbaj al fiecărui subdomeniu al ştiinţei poate fi tradus echivalent în limbajul fizicii. De aici rezultă că ştiinţa este un sistem omogen, în cadrul căruia nu există domenii de obiecte principial diferite şi, deci, nici prăpastie, să zicem, între ştiinţele naturii şi cele psihologice. Aceasta este teza unităţii ştiinţei“[33].

Am mai spus că, mai ales în cercurile neopozitiviste, au fost mulţi oameni legaţi de ştiinţele naturii şi de ştiinţele exacte. De aci şi tendinţa de a restructura filozofia după modelul ştiinţelor exacte, de aici şi simpatia pentru fizică şi pentru limbajul ei, simpatie care ia cîteodată

[30] K. Ajdukiewicz, *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, în „Erkenntnis“, 1934, vol. 4, p. 259; Cf. Idem. *Naukowa perspektywa świata*, în „Przegląd Filozoficzny“, anul 37, 1934, nr. 4; Idem, *Sprache und Sinn*, în „Erkenntnis“, 1934, vol. 4; Idem, *Die wissenschaftliche Weltperspektive*, în „Erkenntnis“, 1935, vol. 5; Idem, *W sprawie artykulu prof. A Schaffa o moich pogladach filozoficznych*, în „Myśl Filozoficzna“, 1953, nr. 2 (8).

[31] Cf. C. G. Hempel, *Le problème de la vérité*, în „Theoria“, 1937, vol. 3.

[32] Cf. printre altele, R. Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, în „Erkenntnis“, 1931. vol. 2; Idem; *Psychologie in physikalischer Sprache*, în „Erkenntnis“, 1932—1933. vol. 3; Idem, *The Logical Syntax of Language* (§ 82: „The Physical Language“); O. Neurath, *Soziologie im Physicalismus*, în „Erkenntnis“, 1931, vol. 2.

[33] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, p. 320.

forma vulgarizată a behaviorismului[34] (de exemplu, concepțiile lui Carnap asupra psihologiei și concepțiile lui Neurath asupra sociologiei, ca ramuri ale fizicii). Este în afară de orice îndoială că, în fizicalism, ies la lumină toate nostalgiile cercetătorilor naturii. Dar, aceasta nu poate schimba faptul evident și incontestabil că însăși concepția fizicalismului este convenționalistă, că ea derivă din concepția limbajului considerat drept o convenție arbitrară și că este concepută ca un mijloc comod pentru unificarea științei, și nu ca o concepție în favoarea vreunui realism epistemologic.

Convenționalismul apare clar în multe formulări ale creatorilor fizicalismului. Argumentarea acestei teze o voi mărgini numai la un minim de citate indispensabile.

Moritz Schlick, care a făcut parte dintre adepții mult mai moderați ai filozofiei neopozitiviste, decît Carnap și

[34] Carnap afirmă, de exemplu, în articolul *Psychologie in physikalischer Sprache*: „În cele ce urmează vom explica și vom demonstra teza că *orice aserțiune a psihologiei poate fi formulată în limbajul fizicii... că toate aserțiunile psihologiei vorbesc despre fenomene fizice, anume, despre comportamentul fizic al omului și al celorlalte animale*. Este o teză particulară a principiului general al *fizicalismului*, după care *limbajul fizicii este universalul*, adică un limbaj în care poate fi tradusă orice aserțiune".

Într-un alt articol (*Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*), Carnap își generalizează teza: „Concepția noastră asupra problemei a fost adesea denumită «pozitivistă», dacă cineva vrea poate să-i spună și «materialistă». Nu putem avea nimic împotriva unei astfel de calificări, dacă nu scăpăm din vedere deosebirile dintre materialismul mai vechi și materialismul metodologic, care este forma lui epurată sub raport logic".

Dar, cu puțin înainte, el a explicat semnificația acestui „materialism metodologic" într-un spirit vădit convenționalist: „...În mod analog putem defini teza universalității limbajului fizicii ca «materialism metodologic». Prin adăugarea cuvîntului «metodologic», subliniem că este vorba despre teze care au în vedere exclusiv posibilitatea logică a efectuării unor transformări lingvistice și eliminarea transformărilor arbitrare, și nicidecum de «realitatea» sau «nerealitatea» («existența», «nonexistența») a ceea ce este «dat», a ceea ce este «psihic», a ceea ce este «fizic»".

Neurath (vezi, de exemplu, polemica sa împotriva teoriei coerenței), a întemeiat, cu mult înainte de apariția fizicalismului, bazele lui gnoseologice.

„«Ceea ce este fizic» nu înseamnă vreo formă particulară a realității, ci doar o formă particulară a desemnării realității, anume sistemul de noțiuni ale științelor naturii, necesar pentru cunoașterea realității. Ar fi greșit să concepem «ceea ce este fizic» ca pe o proprietate aparținînd unei părți a realității, dar nu și celeilalte; aceasta este, mai curînd, o expresie care desemnează genul unei construcții conceptuale, după cum, de exemplu, «ceea ce este geografic» sau «ceea ce este matematic» nu desemnează anumite particularități ale unor lucruri reale, ci întotdeauna doar un mod de a le reprezenta cu ajutorul noțiunilor“[35].

Tocmai în această direcție au mers creatorii fizicalismului, făcînd din teoria lor un fel de procedeu lingvistic, și transformînd-o într-o problemă exclusiv lingvistică. Carnap scrie: „Nu este greu să observăm că ambele teze (adică, atît teza fizicalismului, cît și teza unității științei, — *A. Sch.)* se referă la sintaxa limbajului științei“[36].

Principiul toleranței ne sugerează însă că limbajul și sintaxa lui pot fi alese arbitrar.

Punctul pe „i“ îl pune Neurath, principalul promotor al ideilor fizicalismului, ca și al altor idei neopozitiviste extremiste. El leagă fizicalismul de teoria coerenței, dîndu-i astfel un aspect pur lingvistic.

În articolul *Soziologie im Physikalismus,* Neurath apără teza unității științei și a unității limbajului acesteia. De exemplu, el interpretează sociologia drept behaviorism social, constituind o parte a fizicii, în accepția largă a cuvîntului. Dar în ce constă adevărul tezelor acestei științe? În *concordanța* dintre propozițiile ei.

„Știința ca sistem de enunțuri este totdeauna un obiect de discuție. *Enunțurile sînt confruntate cu enunțuri,* și nu cu «trăiri», nu cu «lumea», și nici cu altceva. Toate aceste

[35] M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlin, 1925, p. 271.

[36] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language,* p. 320.

dubluri lipsite de sens aparțin unei metafizici mai mult sau mai puțin riguroase, și trebuie deci eliminate. Orice enunț nou este confruntat cu cele existente și concordante între ele. *Un enunț este recunoscut corect dacă poate fi încadrat între acestea*"[37].

În lumina principiului toleranței, a convenționalismului radical și a fizicalismului, caracterul convențional al așa-numitei filozofii semantice nu suscită nici cea mai mică îndoială. Analiza filozofică se limitează la analiza limbajului, iar limbajul este ales după principiul unei convenții arbitrare — acestea sînt tezele ei principale. Cum am mai spus, nu voi intra aici într-o polemică cu aceste teze; în acest caz ar trebui întîi cercetată și rezolvată problema relației: limbă — gîndire — realitate. Pentru scopurile noastre este suficient să relevăm caracterul idealist, și nicidecum antimetafizic, al filozofiei semantice. Credem că orice cititor, care gîndește obiectiv, va recunoaște că ne-am atins acest scop.

În încheiere, încă o observație. Opoziția categorică față de tezele convenționaliste asupra arbitrarului limbii naturale, considerată ca fiind fără legătură cu realitatea și cu gîndirea ce o reflectă, nu înseamnă că aș respinge orice formă a ideii conținută în aceste teze (mai ales la K. Ajdukiewicz), despre *rolul activ* al limbajului în procesul cunoașterii umane. Cercetările comparate asupra limbilor și asupra civilizațiilor (Sapir, Whorf ș.a.) nu lasă în această privință nici o îndoială, iar formularea moderată a acestei idei nu poate să suscite împotrivirea filozofilor. Dar acestea sînt probleme de alt gen, pe care le vom trata în partea a doua a lucrării (cap. IV).

●

Ca *post-scriptum* aș vrea să fac cîteva observații asupra dezvoltării actuale a filozofiei semantice.

Una dintre greșelile criticii filozofice marxiste constă, pînă în ziua de astăzi, în ignorarea evoluției și a variațiilor

[37] O. Neurath, *op. cit.*, p. 403.

intervenite în concepţiile criticate. Dacă odinioară neopozitiviştii, de exemplu Carnap sau Ayer, au proclamat anumite concepţii, să zicem doctrina propoziţiilor protocol, sau reductibilitatea filozofiei la sintaxa logică a limbajului, aceste formulări sînt considerate drept concepţiile petrificate ale neopozitivismului *în genere,* sau ale neopozitivismului unora dintre reprezentanţii săi. Or, oamenii au tot dreptul să-şi modifice poziţia şi sînt oricînd dispuşi să uzeze de acest drept. Rezultatul este că se întîmplă, adesea, ca noi să continuăm a-l critica pe vechiul Carnap sau Ayer şi nu ştim, sau nu vrem să ştim, care sînt concepţiile lor de astăzi.

Evident, criticul poate să ţină seama şi să analizeze o anumită perioadă concretă sau o anumită etapă a dezvoltării unei doctrine. *Scripta manent,* şi de aceea îşi păstrează valoarea istorică şi curentele sau concepţiile ai căror autori le-au părăsit de mult. Empirismul logic al Cercului de la Viena este un fenomen ideologic obiectiv, de care trebuie să se ocupe oricine studiază neopozitivismul, deşi — după cît ştiu — nimeni dintre vechii autori ai doctrinei propoziţiilor protocol (şi nu trebuie să uităm marea varietate de concepţii asupra acestui subiect în rîndurile neopozitiviştilor) nu o mai propovăduieşte astăzi, cel puţin în forma ei de atunci. Totuşi, cercetătorul, care analizează un fenomen din domeniul trecutului, are obligaţia să menţioneze că el se ocupă numai de o etapă anumită a dezvoltării respectivei doctrine, şi nu de această doctrină, în ansamblu; totodată, este de dorit să arate, măcar în linii mari, în ce sens a evoluat doctrina criticată. Această îndatorire aş vrea s-o îndeplinesc acum.

În cazul filozofiei semantice, aş caracteriza această modificare în forma cea mai generală, ca o trecere de pe poziţiile subiectivismului pe poziţii mai realiste.

În doctrina fizicalismului a existat o anumită ambiguitate. Dar poziţia filozofică a lui Carnap, de exemplu, din perioada lucrării *Der logische Aufbau der Welt,* sau a lucrării ulterioare, *Die logische Syntax der Sprache* era

univocă. Aceasta era poziţia tipică a filozofiei semantice, aşa cum am prezentat-o mai sus.

S-o comparăm cu concepţiile lui Carnap din perioada lucrărilor *Testability and Meaning* sau, *cu atît mai mult*, din perioada lucrărilor *Introduction to Semantics* sau *Empiricism, Semantics and Ontology;* deşi observăm toate asemănările şi continuitatea unor idei ale filozofiei semantice, nu putem nega că poziţia aceasta a cunoscut importante modificări.

O operaţie similară poate fi efectuată, de exemplu, în cazul concepţiilor exponentului englez al neopozitivismului, A.J. Ayer, comparînd lucrările sale mai vechi, ca *Language, Truth and Logic* (1936) şi *The foundations of Empirical Knowledge* (1940), cu lucrarea *The Problem of Knowledge* (1956).

Printre numeroasele schimbări, care se produc în concepţiile partizanilor filozofiei semantice, ne interesează, în primul rînd, schimbarea legată de concepţia asupra limbii şi asupra analizei ei. Ea se manifestă, în exterior, ca o trecere de la recunoaşterea necondiţionată a sintaxei logice, la recunoaşterea concomitentă a semanticii *sensu stricto*. Cauzele acestei treceri le-am analizat în capitolul precedent. Din punct de vedere filozofic, schimbarea aceasta înseamnă introducerea problemei relaţiei dintre expresii şi *obiectul* pe care-l desemnează şi, totodată, a problematicii *semnificaţiei*. Cu toate că trecerea pe poziţiile definiţiei clasice a adevărului şi, totodată, pe poziţiile semanticii *sensu stricto*, este inconsecventă, în consideraţiile filozofiei semantice îşi deschide drum problema echivalentului *obiectiv* al limbajului. Desigur, această problemă poate fi escamotată şi întunecată, dacă nu ne situăm consecvent pe o poziţie realistă, adică materialistă, în teoria cunoaşterii. Aşa stau lucrurile în scrierile corespunzătoare ale semanticilor. Cel mai important este însă că această problematică a apărut, în genere, în cîmpul vizual al filozofiei semantice, că filozofia semantică a ieşit din cercul vicios al operaţiilor formale asupra limbii, pe care le considera unicul obiect al cercetărilor filozofice.

Se înțelege că un astfel de pas a atras după sine alte consecințe. Ele au fost enunțate, în cadrul semanticii, de așa-numita teorie a modelelor care, după cum am mai arătat, generalizează teoretic teza că limbajul *reflectă* un anumit model, adică o anumită realitate, care își poate găsi în limbaj o expresie variată. Teoria modelelor este dezvoltată în cadrul teoriei deducției și este un instrument al acesteia, prezentînd totodată pentru filozofie o mare importanță, ca expresie a tendințelor *realiste* în dezvoltarea filozofiei semantice.

Este greu să spunem de pe acum care este soarta acestei dezvoltări. Cu atît mai mult cu cît renunțarea la teze idealiste într-un domeniu poate fi însoțită de apariția sau de accentuarea lor în altul. Obligația noastră constă în a semnala aceste schimbări și în a arăta orientarea lor.



În cadrul acestui capitol, trebuie să ne ocupăm în mod special de problema *semioticii*, rezultat al încrucișării neopozitivismului cu pragmatismul.

După cum a arătat Charles Morris[38], semiotica, în calitate de teorie generală a semnului, are o istorie îndelungată, care conduce de la stoici, prin filozofia elenistă, prin Ockham *(scientia sermocinalis)*, prin Leibniz *(Characteristica universalis)* și prin Locke (σεμειοτικη), la logica matematică actuală. Rădăcinile semioticii contemporane, în forma pe care i-a dat-o Morris, trebuie căutate, prin mijlocirea influenței neopozitivismului, tocmai în această tradiție logică; în același timp, ele se regăsesc în pragmatismul american, respectiv în analiza pe care a făcut-o pragmatismul influenței semnului asupra conduitei umane. Aici ne referim, în primul rînd, la lucrările lui Ch. Peirce din domeniul semioticii, precum și la scrierile lui James Dewey și G. Mead.

[38] Ch. W. Morris, *Signs, Language and Behaviour*, New York, 1946, p. 285 urm.

Este în afară de orice îndoială că nevoia unei *teorii generale a semnului* a apărut din preocupările sintactice și semantice menționate, ale logicii matematice și ale neopozitivismului. Curentele de idei, care iau ca punct de plecare poziția filozofiei semantice, adică cele care transformă limba în obiectul unic, sau cel puțin într-un obiect principal al analizei filozofice, au trebuit și ele să se ocupe de analiza omnilaterală a semnului, în legătură cu rolul lui în problematica lingvistică.

Pentru apariția unei astfel de teorii generale a semnului a fost necesar să se ia în considerare și relația semnului cu cel care îl produce și cu cel căruia i se adresează, deci cu omul. De această latură a problemei, în principiu străină cercetărilor logice, s-au preocupat pragmatismul și psihologia behavioristă, respectiv curente tipic americane. De aceea, nu trebuie să ne mire că reprezentant al noii variante a semioticii a devenit un om care, prin formația sa universitară, primise influența pragmatismului, și, prin studiile sale ulterioare în Europa, influența neopozitivismului. În momentul de față, Charles Morris este cel mai cunoscut reprezentant al semioticii, care, distingînd planurile sintactic, semantic și pragmatic în procesul de *semioză* (adică în procesul în care se manifestă funcțiunea semnificativă a semnului), și-a integrat, în fond, ca teorie de un rang mai înalt, sintaxa logică și semantica. Ca rezultat, semiotica pretinde a fi o filozofie cu inițială majusculă. Morris scrie:

„Semiotica ne oferă fundamentele înțelegerii principalelor forme de activitate umană, precum și a interdependenței lor, deoarece toate aceste forme de activitate și de dependență își găsesc o expresie în semne, care sînt mediatori ai activității... Făcînd posibilă această înțelegere, semantica promite să îndeplinească una dintre funcțiunile considerate tradițional ca filozofice. Filozofia a păcătuit adesea, confundînd în propriul ei limbaj diversele funcțiuni, pe care le îndeplinesc semnele. Dar, în conformitate cu o veche tradiție, misiunea filozofiei trebuie să fie dezvăluirea formelor caracteristice ale activității

umane şi tendinţa către o cunoaştere cît mai general şi mai sistematic posibilă. În forma ei modernă, această tradiţie apare ca identificarea filozofiei cu teoria semnelor şi cu unificarea ştiinţei, respectiv cu aspectele cele mai generale şi mai sistematice ale semioticii pure şi ale semioticii descriptive“[39].

Trebuie arătat că reprezentanţii semioticii proclamă neutralitatea filozofică a acesteia: „Semiotica, în sine, nu aparţine vreunei filozofii particulare şi nu presupune necesitatea unei astfel de filozofii. Ştiinţa semnelor vorbeşte tot atît de puţin în favoarea filozofiei «empiriste» sau «neempiriste», ca şi în favoarea unei religii «naturale» sau «supranaturale». Prin sine însăşi, ea nu poate constrînge pe nimeni să creadă numai în aserţiuni verificate ştiinţific, şi nici să se exprime numai ştiinţific, sau să-şi formeze aprecierile şi principiile de conduită bazîndu-se numai pe ştiinţă. Totuşi, semiotica va exercita o profundă influenţă asupra dezvoltării filozofiei, deoarece ea se ocupă de probleme deosebit de importante pentru filozofia sistematică. În acest sens, filozofia viitorului va avea o orientare semiotică. Însă caracterul acestei influenţe nu va fi acelaşi şi va depinde de rolul atribuit cunoaşterii ştiinţifice de anumiţi indivizi sau de către societate“[40].

Aceasta este adevărat în măsura în care consideraţiile de ordin formal, sau de clasificare şi terminologie (şi semantica se ocupă în primul rînd de aceasta) vor putea fi puse în legătură cu diversele sisteme de concepţie a lumii.

Este cu totul altceva că Morris se situează, adeseori, pe o poziţie mult mai realistă şi mai apropiată de materialism, decît colegii săi din domeniul analizei neopozitiviste a limbajului. Putem menţiona aici paragrafele consacrate problemei semnificaţiei şi a universaliilor din lucrarea lui Morris, publicată în *International Encyclopedia*. Această

[39] Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, în „International Encyclopedia of Unified Science“, vol. I, nr. 2, pp. 58—59.

[40] Idem, *Signs, Language and Behavior*, p. 238.

poziție apare și mai limpede atunci cînd el analizează latura socială a procesului de semioză.

Această din urmă problemă este deosebit de interesantă. Dar, aici, nu vom expune concepțiile lui Morris asupra esenței semnului și a semiozei, deoarece ele vor forma obiectul unei analize mai amănunțite în partea a doua a lucrării, unde procesul de comunicare între oameni și rolul limbajului în acest proces vor ocupa locul central.

CAPITOLUL IV

SEMANTICA GENERALĂ
(„General Semantics")

Începîndu-și remarcabila expunere a fundamentelor semanticii, în articolul *Concepția semantică a adevărului și fundamentele semanticii,* Alfred Tarski scria:

„Poate trebuie menționat că semantica — în accepția în care este înțeles acest cuvînt în lucrarea de față (precum și în lucrările anterioare ale subsemnatului) — este o disciplină lucidă și modestă, care nu pretinde la rolul de panaceu universal pentru toate grijile și bolile imaginare sau reale ale oamenilor. În zadar am căuta în semantică rețete împotriva cariei dentare, a megalomaniei sau a conflictelor de clasă. De asemenea, semantica nu este un mijloc pentru a demonstra că în afară de autor și de prietenii săi, toți ceilalți nu spun decît prostii"[1].

Nu este greu să ne dăm seama cui i se adresează această observație caustică, în stilul „Nu sînt răspunză-

[1] A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth ..., loc. cit.,* p. 17.

toare de datoriile și de purtările soțului meu", dacă vom citi fie numai următorul alineat dintr-o carte, frecvent citată, a lui Alfred Korzybski, dar total necunoscută la noi:

„Noile metode elimină sau ușurează diverse blocaje semantogene; numeroase «tulburări afective», inclusiv anumite nevroze și psihoze; diferite dificultăți de învățare, citire, vorbire etc., precum și nepotriviri generale în viața profesională, sau personală. Aceste dificultăți rezultă, în mare măsură, din faptul că nu izbutim să ne folosim «inteligența» într-un mod adecvat, astfel încît să facem aprecieri juste.

Este binecunoscut că mai multe simptome psihosomatice — anumite tulburări cardiace, digestive, respiratorii și sexuale —, anumite boli cronice ale articulațiilor, artrita, caria dentară, migrenele, bolile de piele, alcoolismul etc., ca să nu menționăm decît unele dintre ele, au o origine semantogenă și, deci, neurosemantică și neurolingvistică. În învățarea semanticii generale nu se ține seama de punctul de vedere medical, ca atare. Eliminăm factorii semantogeni nocivi și, în majoritatea cazurilor. simptomele corespunzătoare dispar, cu condiția ca elevul să aibă voința de a lucra în mod serios asupra sa"[2].

Cunosc concepțiile și lumea spirituală a reprezentanților semanticii din Polonia și, de aceea. îmi pot închipui spaima — da, acesta este singurul cuvînt care se potrivește aici — lui Alfred Tarski după ce a citit acest repertoar de probleme acoperite sub denumirea serioasă de „semantică".

Pentru a fi drepți, trebuie să arătăm că însuși Alfred Korzybski a subliniat deosebirea dintre semantica anterioară și ceea ce înțelege el prin semantică:

„Există o confuzie principială între noțiunea mai veche de «semantică», legată de teoria «înțelesului» *verbal* și a cuvintelor definite prin cuvinte, și prezenta teorie a «semanticii generale», unde avem de-a face doar cu reacțiile

[2] A. Korzybski, *Science and Sanity*, Lancaster (Pens.), 1941, p. VIII.

neuro-semantice și *neuro*-lingvistice, respectiv cu reacțiile vitale ale lui $Smith_1$, $Smith_2$ etc., ca reacții față de *ambianțele* neuro-semantice și neuro-lingvistice, *ca ambianțe*"[3].

Nu putem să nu fim de acord cu părerea lui Anatol Rapoport, expusă în articolul *Ce este semantica?*[4], remarcabil prin valoarea lui informativă, unde arată că există o rezistență motivată, atît din partea cercurilor academice, cît și din partea adepților lui Alfred Korzybski, împotriva încadrării semanticii și a așa-numitei semantici generale (*general semantics*) a lui Korzybski în același curent teoretic. În orice caz, nu avem voie să identificăm semantica legată de logică și de teoria cunoașterii cu semantica generală care, în interpretarea partizanilor ei extremiști, este prezentată ca o tehnică psihoterapeutică.

Sub unele aspecte, între semantică și semantica generală există legături genetice efective. Dar ele sînt mai curînd de ordin formal și au un caracter cu totul superficial. În realitate, este vorba nu numai despre orientări și concepții diferite, dar adesea chiar diametral opuse, mai ales dacă luăm în considerare poziția apărătorilor lor. Cu atît mai neplăcută este această confuzie de noțiuni în literatura filozofică marxistă și care n-a fost evitată nici măcar de un autor atît de serios ca Maurice Cornforth, în cartea sa, *Știința împotriva idealismului*.

Nu încape îndoială că aici a jucat un anumit rol și dorința după efect în critica ideologiei burgheze. Această dorință se manifestă în tendința de a pescui din lucrările

[3] A. Korzybski, *op. cit.*, p. X.

[4] Cartea lui Korzybski nu este de loc potrivită pentru o familiarizare cu concepțiile semanticii generale. Ea este scrisă într-un mod uluitor de nebulos și de diletant și. în plus, este foarte mare (aproape 800 pagini). În locul ei, recomand trei articole, remarcabile din acest punct de vedere, publicate în culegerea *Language, Meaning and Maturity* (New York, 1954), care cuprinde lucrări alese, extrase mai cu seamă din revista „ETC", pe anii 1943—1953. Mă refer. îndeosebi, la lucrarea menționată a lui Anatol Rapoport, *What is Semantics?*, și la două lucrări ale lui S. Y. Hayakawa: *Semantics, General Semantics and Related Disciplines* precum și *What Is Meant by Aristotelian Structure of Language?*

criticate concepţii false, locuri amuzante şi slăbiciuni, şi în a ocoli ceea ce este corect în ele şi incită la gîndire, ca elemente ce nu se încadrează în schema „alb-negru". În felul acesta, poate fi aranjat orice adversar şi cu atît mai mult unul care prezintă o împletire de concepţii atît de curioase şi de contradictorii ca acelea conţinute în semantica generală. Dar, ce folos ne aduce o victorie atît de uşoară asupra unui adversar anume preparat? După părerea mea, nici unul. Căci consolidarea atitudinii noastre negative faţă de concepţiile criticate este aici doar aparentă. Ignoranţa este un prost sfetnic în chestiunile ideologice, iar ca mijloc preventiv împotriva influenţelor ideologiei străine ea dă greş tocmai în momentul hotărîtor. În schimb, pierderile pe care le putem suferi din cauza acestui procedeu sînt evidente şi considerabile. Se pierde un bagaj de cunoştinţe pe care le-a dobîndit omenirea şi — ceea ce este cîteodată mai important — se pierd stimulenţi valoroşi spre cugetări creatoare şi spre o activitate creatoare. Cărţile se pot citi în două moduri. Le putem citi în dorinţa de a căuta doar ceea ce este prostesc şi rău în ele, de a găsi, deci, „prada" necesară criticii; aşa citesc oamenii care nu sînt capabili să se folosească de ştiinţă. Dar, putem să le citim şi într-un mod cu totul diferit, să căutăm în ele ceea ce este nou, ceea ce stimulează gîndirea şi o face să înainteze, în ciuda greşelilor şi a tezelor false, chiar numeroase, ale autorului. Aşa citesc oamenii care ştiu să se folosească de ştiinţă. Dacă într-o lucrare ştiinţifică există măcar o singură idee nouă şi creatoare, care trezeşte la viaţă inventivitatea ştiinţifică, nu trebuie s-o pierdem, nu trebuie să permitem ca ea să se scufunde în oceanul greşelilor.

Aruncînd o privire asupra problemelor *sub specie* ale acestei exigenţe, trebuie să respingem categoric asemenea practici în domeniul criticii concepţiilor nemarxiste în filozofie. Despre aceasta am scris şi mai înainte. Aceste consideraţii ni se impun însă din nou şi cu îndoită putere, cînd ne referim la problema criticii semanticii generale. Cîteodată nu poţi să te debarasezi de sentimentul neplăcut că, în multe cazuri, trăsătura caracteristică a acestei critici

este o ignoranță vulgară. Căci numai prin ignoranță poate fi explicată identificarea, care a dăinuit mai mulți ani, între semantică și semantica *generală*, identificarea concepțiilor lui Stuart Chase (care, de altfel, nu este decît un popularizator al ideilor lui Korzybski) cu concepțiile lui Carnap sau ale lui Tarski, de exemplu. Numai prin ignoranță putem explica și incapacitatea de a distinge problematica *reală* cuprinsă, cu toate acestea, în semantica generală. Face impresia că probabil nimeni dintre cei care au scris în literatura marxistă despre Korzybski nu i-a citit cu atenție cartea. O spun aceasta, nu pentru a o apăra. Dimpotrivă, sînt de părere că, în afară de toate celelalte defecte, această carte cuprinde simptome clare de monomanie, că este o carte morbidă. Dar, critica ei este incorectă, ea nu dezvăluie greșelile esențiale și nu vede nici problemele reale. Se poate arăta fără dificultate că *Science and Sanity* a lui Korzybski este o carte obscură, scrisă de un diletant, că ea reunește eclectic idei dintre cele mai diferite, și că își atribuie fără jenă idei străine, că este o carte despre care s-a spus, pe drept cuvînt, că ceea ce este corect în ea e vechi, iar ceea ce e nou este greșit. Totodată, însă, s-ar putea spune că în ea sînt continuate ideile lui Pavlov, că prin unele dintre concepțiile ei ea se apropie de ideile realismului gnoseologic și de dialectica procesului cunoașterii. Afirmația că această lucrare este apropiată de marxism ar atesta ignoranța autorului unei astfel de afirmații; dar și ceea ce s-a spus pînă acum în literatura noastră despre această carte dovedește o ignoranță tot atît de mare. Nemaivorbind de necunoașterea lucrărilor unor autori din școala semanticii generale, cum sînt A. Rapoport și S. Y. Hayakawa, citați mai sus, sau Irving J. Lee, Wendell Johnson ș.a.

Fără îndoială că semantica generală este un curent foarte îndepărtat de standardele normale ale științei. Cînd ne ocupăm de acest curios amestec de „poezie și adevăr", nu trebuie să uităm că avem de-a face cu un produs specific american, că este vorba mai curînd despre o sectă decît despre o școală științifică. Despre aceasta își dau lim-

pede seama observatorii lucizi și chiar cei mai lucizi adepți și sacerdoți ai semanticii generale. Iată ce scrie pe această temă A. Rapoport, în articolul menționat mai sus:

„Acuzațiile împotriva adepților lui Korzybski, că ar fi creat un cult, nu sînt lipsite de temei. În Statele Unite există o mulțime de «căutători de adevăr». Mulți dintre aceștia sînt lipsiți de capacitatea de a depune eforturi intelectuale intense, necesare pentru o muncă rodnică în știință, altora le lipsesc deprinderile unei judecăți critice, care le-ar permite să facă distincție între adevăr și fals. Alții nu-și găsesc liniștea pînă nu descoperă un panaceu în care ar putea crede. Aceștia sînt oamenii care întrețin «mișcări» și culturi. Dar se găsesc și din cei care sînt dispuși să «opteze» în favoarea lui «Christian Science» sau a tehnocrației, a psihanalizei sau a teozofiei, a doctrinei «Marilor Înfăptuiri» sau a dianeticii. Și tot atît de inevitabil, unii dintre ei s-au pomenit în rîndurile adepților semanticii generale... Nu se poate stabili, fără o investigație corespunzătoare, dacă i-a atras spre aceasta fondul semanticii generale sau vreun alt factor. Ei sînt apostolii unei credințe și conferă acestei «mișcări» trăsăturile unui cult"[5].

Semantica generală este, deci, și o sectă, avînd toate trăsăturile unei mișcări de sectanți, și un cult al ei. O atestă cuvintele autorului citat mai sus, care este un critic al acestei „secte", în aparență lucid și care gîndește realist. Rapoport constată că lucrarea lui Korzybski este obscură și diletantă, că, în opoziție cu asigurările autorului, ea nu este nicidecum rodul unor cercetări empirice. Iată cum expune el concluziile sale ulterioare:

„Dacă nu se poate spune despre Korzybski că a creat o știință empirică, atunci ce a făcut el de fapt? El a indicat calea spre crearea unei astfel de științe. *El a fost precursorul unei revoluții intelectuale, care tocmai începea și care — există simptome în acest sens — va fi tot atît de importantă ca și revoluția Renașterii.* Dacă îl vom consi-

[5] A. Rapoport, *op. cit.*, p. 6.

dera pe Korzybski sub acest aspect, problema originalităţii sau a erudiţiei sale îşi va pierde importanţa. Poate că el a fost, într-o anumită măsură, un diletant. Poate că a lăsat să se creadă că ar avea mai multe cunoştinţe de specialitate decît avea în realitate. Poate că elemente importante ale concepţiei sale despre lume pot fi găsite în lucrările unor autori mai modeşti şi mai pedanţi. Dar nu aceasta contează. *El a fost un vizionar şi un apostol.* În epoca noastră de specializare există prea puţini oameni de acest fel"[6] (subl. — *A. Sch.).*

Şi iată că s-a terminat cu omul de ştiinţă care gîndeşte în categorii raţionale şi a apărut un membru al unei secte! Un fenomen extrem de instructiv, dacă vrem să înţelegem ce este semantica generală, sau dacă vrem să dezvăluim secretul succeselor ei în societatea anilor 1930—1940, cînd, o dată cu hitlerismul, apărea un interes sporit pentru influenţa propagandei asupra opiniei publice, pentru influenţa diferitelor moduri de înţelegere între oameni asupra atitudinii şi comportamentului lor. Acest val aduce în America un succes rapid şi puternic concepţiei lui Korzybski. Scriu aici pe deplin conştient de concepţia lui *Korzybski,* deoarece fac o distincţie netă între poziţia dascălului şi poziţiile cel puţin ale unora dintre continuatorii săi. Pe aceştia nu numai că-i preţuiesc mai mult, dar îi şi încadrez în categorii cu totul diferite. Concepţiile şi activitatea lor ne arată că nu avem voie să tratăm semantica generală numai sub categoriile bluffului şi ale vrăjitoriei, că atunci cînd o criticăm cu toată asprimea trebuie, în acelaşi timp, să nu pierdem din vedere, ba chiar să preluăm problematica reală pe care o conţine.

Voi încerca acum, cît mai scurt posibil, să-l informez pe cititor asupra ideilor principale ale concepţiei lui Korzybski.

Conform citatului dat anterior, Korzybski însuşi defineşte semantica generală ca ştiinţă a reacţiilor neurosemantice şi neurolingvistice ale diferiţilor indivizi la „am-

[6] A. Rapoport, *op. cit.*, p. 4.

bianța“ semantică. Rapoport o definește, mai clar, ca știință a modului „în care oamenii folosesc cuvintele și a felului în care aceste cuvinte îi influențează pe cei ce le folosesc“[7]. Descoperim aici cu ușurință acel capitol de semiotică pe care Morris l-a denumit pragmatică.

Pentru Korzybski, semantica generală este, în primul rînd, o *tehnică psihoterapeutică*, care, cum am văzut, ar fi aproape atotcuprinzătoare: de la durerile de stomac și cariile dentare, pînă la conflictele sociale. În aceste tendințe ale sale, Korzybski se călăuzește după modele date de Freud.

Și acum, iată premisele teoretice pe care se bazează.

Punctul de plecare al preocupărilor și al considerațiilor lui Korzybski îl constituie teoria generală a omului și teoria culturii, care au constituit subiectul primei sale lucrări[8]. Tocmai din acest punct de vedere abordează el problema rolului simbolurilor în viața socială a omului. Mai exact, problema patologiei semnului.

Din păcate, expunînd aceste probleme într-o formă succintă, le dăm o aparență mult mai rațională și mai serioasă decît au în realitate. De fapt, concepția lui Korzybski este un amestec straniu de diverse teorii din cele mai variate domenii ale științei. Iar ideea fundamentală, ce străbate raționamentele sale, este de-a dreptul uimitoare: toate bolile organice și sociale sînt semantogene: „Ascultați-mă, și veți fi izbăviți!“.

Și avem de ascultat o rețetă foarte simplă: trebuie să respingem sistemul perimat al limbajului aristotelic (bivalent) și să adoptăm unul nearistotelic (adică un sistem ce respinge principiul bivalenței din logica tradițională), ceea ce va face să dispară imediat cauza tuturor relelor: blocajul semantic. Desigur, exagerez întrucîtva în prezentarea ideii centrale a lui Korzybski, dar exagerarea nu este prea mare.

[7] A. Rapoport, *op. cit.*, p. 4.
[8] A. Korzybski, *Manhood of Humanity*, New York, 1921.

Korzybski a preluat problema rolului pe care-l are simbolul în viaţa socială dintr-o serie de izvoare şi în special din behaviorism şi din pavlovism. (Korzybski consideră teoria sa o extindere a teoriei reflexelor condiţionate a lui Pavlov.) Freudismul, în schimb, i-a servit ca izvor de inspiraţie pentru o concepţie a patologiei simbolului. Tocmai aici apare teoria nearistotelică a limbajului şi tehnica psihoterapeutică, bazată pe ea.

Această concepţie reprezintă contribuţia teoretică a lui Korzybski. Dar trebuie să constatăm că această contribuţie nu este de fel originală. Putem întocmi cu uşurinţă certificatul de naştere al fiecăreia dintre componentele ei, deşi adeseori ideile iniţiale sînt în întregime mistificate.

Vom începe cu concepţia generală a sistemului nearistotelic al limbii. Este vorba despre următoarele: sistemul existent al limbii, pe care Korzybski îl denumeşte aristotelic (adepţii săi mai raţionali, cum ar fi S. Y. Hayakawa, vorbesc despre sistemul de limbă indoeuropean), ar impune un sistem de aprecieri bivalente (de exemplu, „Tu eşti comunist, sau nu eşti comunist"), ceea ce trebuie să provoace anumite boli nevrotice. În schimb, un sistem nearistotelic, depre care Korzybski pretinde că ar fi legat de ştiinţa contemporană (el foloseşte adesea în argumentarea sa cuvinte cum sînt „coloidal", „cuantic", pe care le pune la nimereală), trebuie să aibă o scară infinită de aprecieri. Firul care ne conduce de la Łukasiewicz şi de la teoria sa asupra logicilor polivalente (Łukasiewicz este citat în bibliografie) apare evident. Numai că această idee este utilizată într-un mod care nu are nimic comun cu prototipul ei, şi fără nici un fel de temeiuri pentru noua lui utilizare.

Dar sîntem abia la început. Vom afla alte amănunte referitoare la sistemul nearistotelic al limbii.

În primul rînd, el interzice folosirea copulei „este" în accepţia de identitate. „Cuvîntul nu este lucrul pe care-l desemnează" — spune Korzybski. Respectiv, la „nivelul neverbal" putem doar indica lucrurile, iar atunci cînd spunem „Aceasta *este* o masă" am *identifica* cuvîntul cu

lucrul, ceea ce ar deveni izvorul unor grave tulburări semantogene. Din nou, recunoaștem ușor sursa de împrumut a acestei concepții: „nivelul neverbal“ provine de la neopozitiviști. La Korzybski, însă, el devine o caricatură. În felul în care o spune el, nici un om normal nu identifică lucrurile cu cuvîntul, iar tratamentul, care constă în a repeta că „Aceasta *nu este* o masă“, sau în efectuarea unor operații mecanice adecvate la „diferențiatorul structural“, născocit de Korzybski, face impresia trucurilor unui șaman[9].

Un alt principiu spune că „harta nu este teritoriul“. Aceasta vrea să subînțeleagă că semnul nu poate pretinde la o deplină reprezentativitate. Sistemul aristotelic al limbii era oarecum „elementarist“, el împărțea cunoașterea în elemente ce aveau pretenția de a fi complete și absolute. Dimpotrivă, sistemul nearistotelic este „neelementarist“ și își dă seama de necesitatea unei înțelegeri integraliste a cunoașterii. Este o idee ce-și trage vădit obîrșia din psihologia configurației.

În sfîrșit, al treilea principiu afirmă „multiordinalitatea“ simbolului. Nu numai că harta nu este teritoriul, dar nici harta hărții$_1$ nu este harta$_1$. Cu alte cuvinte, limbajul în care vorbim despre un alt limbaj nu este limbajul obiect. Trebuie, așadar, să distingem o ierarhie a limbajelor și să evităm multiplicitatea de înțelesuri, situînd cuvintele într-un context limpede, ca să se știe la ce nivel de abstracțiune ne situăm. Recunoaștem aici, fără greutate, linia teoriei tipurilor a lui Russell și concepția ierarhizării limbajelor, legată de ea.

Pe această bază teoretică, Korzybski efectuează, în cartea sa, analiza structurii limbii, urmărind, cu acest scop, diversele trepte, începînd cu limbajul omului, care suferă de o maladie psihică, și terminînd cu limbajul matematicii superioare. Scopul său este de a descoperi o tehnică psihoterapeutică, care să permită fixarea unei noi structuri a

[9] O critică fundată a acestor concepții îi aparține lui Max Black (*Korzybski's General Semantics*, în „Language and Philosophy“, New York, 1949).

limbii și să stabilească relația ei corespunzătoare cu comportamentul. Aceasta trebuie să ducă la o ridicare a nivelului sănătății publice. De unde și denumirea cărții: *Știință și sănătate.*

Korzybski face o serie întreagă de propuneri concrete, ce ar urma să modifice limba, pentru a-i da o structură „nearistotelică".

În primul rînd, adăugarea unor indici la numele comune, pentru a elimina abordarea mistificată a claselor de obiecte și pentru a sublinia specificul și unicitatea indivizilor. Potrivit concepției lui Korzybski, dacă în loc să spunem „negru", în general, vom spune concret „$negrul_1$", „$negrul_2$" etc. vom înlătura, astfel, cauzele fenomenului social al urei de rasă.

În al doilea rînd, adăugarea unor date, pentru a distinge diferitele faze ale fenomenului și pentru a elimina astfel generalizările incorecte. Adică, de exemplu, nu ar trebui să spunem, în general, „Adam Mickiewicz", ci „A. Mickiewicz — septembrie 1820", „A. Mickiewicz — septembrie 1821" etc.

În al treilea rînd, la toate caracteristicile cuvintelor trebuie adăugat „etc.", în scopul de a aminti că „harta" nu reprezintă ansamblul „teritoriului", sau, cu alte cuvinte, că nu ajungem la cunoașterea completă (prin aceasta se explică titlul bizar — „ETC" — al revistei centrale a curentului semanticii generale).

În sfîrșit, Korzybski recomandă să folosim ghilimele pentru a arăta că ne delimităm față de înțelesul actual al unor cuvinte.

Ca mijloc tehnic, Korzybski recomandă exerciții la un aparat proiectat de el și denumit „diferențiator structural"; aceste exerciții au menirea de a-l convinge pe pacient, în primul rînd, că cuvîntul nu este lucrul despre care vorbește, iar, în a doilea rînd, că cuvintele se situează pe trepte diferite ale abstracției.

Expunerea noastră succintă nu confirmă oare teza că ceea ce este adevărat în teoriile lui Korzybski este vechi și cunoscut, iar ceea ce e nou nu este adevărat?

Nu-mi expun părerea despre latura terapeutică a măsurilor „semantice". Tulburările psihogene formează, incontestabil, un domeniu foarte important al medicinei și nu exclud posibilitatea ca în anumite cazuri cîte unuia să-i ajute introducerea unor bețișoare în orificiile corespunzătoare ale „diferențiatorului structural".

Dar aceasta este o altă chestiune.

În acest context, semantica generală a lui Korzybski este oare pur și simplu o absurditate inimaginabilă, care poate fi aruncată la gunoi? Ea este *numai* o intenționată mistificare idealistă, dictată de scopuri de clasă, cum s-a spus în numeroase publicații? Nu sînt nicidecum de această părere.

Cu tot caracterul straniu și de-a dreptul maniacal al concepției lui Korzybski, ea cuprinde totuși, după opinia mea, ceva pe lîngă care nu avem voie să trecem. Poate că acest ceva provine din împrumuturile atît de numeroase făcute de Korzybski. Dar tocmai acest „ceva" a făcut posibilă crearea unei școli influente, a semanticii generale, din care fac parte nu numai amatorii de mișcări sectare ci și oameni care au ceva de spus în știință, în special în lingvistică. Tocmai acest ceva i-a determinat pe cîțiva mari oameni de știință (Bronisław Malinowski, P. W. Bridgman, Bertrand Russell ș.a.) să publice, la sfîrșitul cărții lui Korzybski, păreri pozitive despre ideile sale și elogii la adresa cărții. Vreau să atrag atenția iubitorilor de căi ușoare în critică asupra faptului că, din punct de vedere *filozofic*, Korzybski nu este totdeauna ușor de atacat, tocmai pentru un critic marxist.

Nu încape îndoială că întreaga sa concepție este plină de o anumită absolutizare a funcțiunii limbii. Aceasta apare deosebit de acut în problemele sociale, pe care Korzybski ar vrea, de asemenea, să le reducă la tulburări semantogene. Cu aerul cel mai serios, el încearcă să considere, de exemplu, problema comunismului și a fascismului în categoriile reacțiilor neurosemantice la anumite sem-

nale[10]. Această tradiție, care a fost supusă, din motive lesne de înțeles, focului concentrat al criticii marxiste, a fost apoi continuată de Stuart Chase, în cartea sa, *The Tyranny of Words* (New York, 1938)[11].

Dar, în același timp, tocmai la Korzybski găsim înțelegerea faptului că limba își îndeplinește corect funcțiunile, numai atunci cînd reflectă realitatea. Ideea aceasta a călăuzit întreaga campanie a lui Korzybski în problema schimbării structurii limbii, și tocmai această idee este continuată de adepții săi (de exemplu, Stuart Chase, Irving J. Lee, S. Y. Hayakawa, Wendell Johnson).

Iată ce scrie Korzybski asupra acestei probleme:

„Deoarece cuvintele *nu sînt* obiectele pe care le reprezintă, *structura și numai structura* devine singura articulație care leagă procesele noastre verbale de datele empirice. În scopul obținerii unei bune adaptări, a sănătății psihice și a stărilor ce rezultă din ele, trebuie să studiem *mai întîi* caracteristicile structurale ale lumii, și abia pe urmă să construim limbi cu o structură similară, în loc să atribuim din obișnuință acestei lumi structura primitivă a limbii noastre... În afară de aceasta, în virtutea naturii sale intime, orice limbă, avînd o structură, reflectă în propria sa structură pe cea a lumii, așa cum și-o închipuie cei care au dezvoltat limba. Cu alte cuvinte, impunem lumii inconștient structura limbii pe care o folosim. De ghicirea și de atribuirea lumii a unei structuri presupuse, în majoritatea cazurilor foarte primitivă și preconcepută, se ocupă tocmai «filozofia» și «metafizica». Știința constă, în schimb, în cercetarea empirică a structurii lumii și în construirea unor noi limbi (teorii), cu o structură necesară, sau similară. Oricine ar vrea să mediteze asupra acestor particularități structurale ale limbii va înțelege principiul semantic potrivit căruia metoda științifică constă în explicarea unei metode corecte de limbă. Această me-

[10] A. Korzybski, *Science and Sanity*, pp. XXIII—XXIV.
[11] Stuart Chase reia această idee într-o lucrare mai recentă, intitulată *The Power of Words* (New York, 1954).

todă se dezvoltă *în ordine naturală*, în timp ce metafizica, de oricare nuanță, uzează de ordinea inversă, în ultimă instanță, patologică"[12].

Se pune întrebarea: sînt corecte oare aceste idei? Personal, le consider nu numai corecte (modul în care sînt prezentate este o chestiune secundară), ci chiar importante din punctul de vedere al criticii idealismului, al criticii filozofiei semantice. Prin urmare, ele sînt ceva care nu se încadrează în schemele șablon și în formulele adoptate în această privință. Cu atît mai mult, cu cît la Korzybski aceasta nu este o idee întîmplătoare, ci o idee căreia el îi consacră multe zeci de pagini, și pe care o pune la baza concepției sale. În plus, această idee este preluată și dezvoltată de continuatorii lui Korzybski din școala semanticii generale. Să-i dăm cuvîntul, de exemplu, unui autor ca Wendell Johnson:

„Problema-cheie ce trebuie rezolvată, cînd ne ocupăm de cercetările privind folosirea limbii, este aceea a relației dintre limbă și realitate, dintre cuvinte și non-cuvinte. Dacă nu vom înțelege această relație, va apărea un pericol grav, constînd în perturbarea legăturii delicate dintre cuvinte și fapte, în devalorizarea cuvintelor pe care le utilizăm și, astfel, vom obține pentru uzul nostru un produs al fanteziei și al iluziei"[13].

Mai mult chiar, Stuart Chase, avînd intenția evidentă de a scrie un *„best-seller"*, spune același lucru:

„Disciplina semantică elimină fantomele din imagine și creează o nouă imagine, apropiată maximal de realitate. Încetăm să fim dogmatici, bolnăvicios de sensibili, vehemenți în discuțiile asupra a ceea ce socotim just și nejust: devenim supuși și precauți, și ne dăm seama că nu știm foarte multe lucruri. Noua noastră hartă poate fi greșită,

[12] A. Korzybski, *op. cit.*, pp. 59—60.

[13] W. Johnson, *People in Quandaries*, New York, 1946, p. 113.

putem greși și judecățile noastre, însă probabilitatea ca aceste judecăți să fie corecte este acum mult mai mare, deoarece ne întemeiem mai mult pe fenomenele lumii exterioare decît pe reflexele lor în creierul nostru“[14].

„O limbă bună nu poate, ea singură, să salveze omenirea. Dar, dacă îndărătul numelor vom vedea lucrurile, aceasta ne va ajuta să înțelegem structura lumii în care trăim. O limbă bună ne va ajuta în comunicarea reciprocă, privind problemele reale ale ambianței noastre, pe cînd acum vorbim nebulos, folosind limbaje străine unele de altele“[15].

Să fim raționali! În pofida oricărei așteptări, vedem că acești oameni înțeleg anumite lucruri, pe care neopozitiviștii sau convenționaliștii radicali n-au fost în stare să le înțeleagă. Nu avem voie să nu ținem seama de aceasta și astfel sînt spulberate aprecierile după schema „alb-negru“.

Dar, ce să facem cu faptul că, exprimîndu-se împotriva unei concepții statice a realității și în favoarea uneia procesuale, Korzybski se apropie, din cînd în cînd, de o argumentare binecunoscută nouă, cel puțin din scrierile unora dintre adepții dialecticii? Și aceasta, nu întîmplător. Respingînd structura „aristotelică“ a limbii, Korzybski ia poziție totodată împotriva înțelegerii tradiționale a așa-numitelor „principii ale gîndirii“ și scrie:

„Este imposibil ca, într-un singur volum, să revizuim această «logică» și să formulăm o $\bar{A}$-semantică (nearistotelică, — *A. Sch.*) ∞—valentă (cu valență infinită — *A. Sch.*), *non-elementarvalentă*, care să fie similară structural lumii și sistemului nostru nervos. Aici ar trebui totuși menționat că «legea identității» nu este niciodată aplicabilă proceselor. «Legea mediului exclus» sau a «terțiului exclus», cum i se spune cîteodată, care dă caracterul

[14] St. Chase, *The Tyranny of Words*, p. 206.
[15] *Ibidem*, p. 361.

bivalent «logicii» *A* (a lui Aristotel — *A. Sch.*), stabilește ca un principiu general ceea ce reprezintă doar un caz limită și, ca atare, *ca principiu general*, trebuie să fie nesatisfăcătoare"[16].

Dar, „ceea ce-i mai rău" abia urmează. Iată-l pe Korzybski invocînd, *expressis verbis*, înrudirea *sa* cu pavlovismul și cred că, într-o anumită măsură, cu îndreptățire. Am fost chiar dispus să trag concluzia că Korzybski și-a formulat ideile sub influența pavlovismului. Korzybski personal vorbește despre congenialitatea sa cu Pavlov și susține că ar fi cunoscut ideile lui Pavlov abia după ce și-a formulat sistemul nearistotelic[17].

„*Revizia* mea lingvistică, structurală *non-elementar-valentă*, teoretică, conduce la o nouă și importantă lărgire a posibilității aplicării la om a teoriei *experimentale* pavloviene asupra reflexelor «condiționate». Faptul că aceste descoperiri independente se întăresc și se sprijină una pe cealaltă este un exemplu limpede al eficienței cercetărilor teoretice"[18].

Nu știu dacă Korzybski cunoștea teoria pavloviană a celui de-al doilea sistem de semnalizare, dar ceea ce scrie el, de exemplu, la pp. 331—332, seamănă chiar și terminologic cu această teorie. Dacă ar fi cu adevărat o congenialitate, faptul ar fi mai mult decît uimitor. Și chiar dacă Korzybski a scris sub influența lui Pavlov, problema rămîne oricum foarte complicată, întrucît concepția despre tulburările semantogene ale comportamentului omului se adaptează foarte bine la teoria reflexelor condiționate și, cu atît mai mult, la teoria celui de-al doilea sistem de semnalizare. În adevăr, explicarea nevrozelor prin mecanismul unui conflict între excitație și inhibiție provine de la Pavlov. Aici intră în acțiune nu numai sem-

[16] A. Korzybski, *op. cit*, p. 405.
[17] *Ibidem*, pp. 315—316.
[18] *Ibidem*, p. 326.

nale care declanşează reflexe condiţionate, ci şi semnale ale unor semnale, respectiv cuvinte. Să eliminăm forma curioasă a patologiei semnelor la Korzybski, şi va rămîne atunci problema reală a tulburărilor semantogene. Mai mult, aici nu este vorba numai de psihiatrie. Există, totodată, o problemă enunţată, după cum am mai spus, de către A. Rapoport, în modul următor: „După cum folosesc oamenii cuvintele, aşa şi cuvintele îi influenţează pe cei ce le folosesc“ (S. Y. Hayakawa scrie, şi mai „publicitar“, pe supracoperta cărţii sale: „Cum folosesc oamenii cuvintele şi cum îi folosesc cuvintele pe oameni“). De aceea, concepţia lui Korzybski conţine o problematică ştiinţifică reală şi multilaterală.

Aceasta este şi mai valabil pentru unii continuatori ai lui Korzybski din şcoala semanticii generale.

Ideea lor, incontestabil raţională, este reprezentată de programul de studiu *pragmatic* al limbii, adică de cercetarea limbii sub aspectul *producătorilor* semnelor de limbă. Rapoport caracterizează problema astfel: gramatica studiază relaţiile dintre cuvinte, logica — relaţiile dintre judecăţi, semantica — relaţia dintre cuvinte şi judecăţi cu obiectele (referenţii) lor şi face, pe această bază, enunţuri despre înţelesul şi adevărul lor; semantica generală merge şi mai departe, deoarece studiază, în plus, influenţa cuvintelor şi a judecăţilor asupra comportamentului uman:

„Pentru un adept al semanticii generale, procesul de comunicare nu înseamnă numai cuvinte într-o succesiune corespunzătoare şi într-o formă corectă (ca pentru gramatician), sau judecăţi într-o relaţie corectă unele cu altele (ca pentru logician), sau judecăţi într-o relaţie corectă cu obiectul (ca pentru semantic), ci toate luate împreună, în lanţ: «fapt — sistem nervos — limbaj — sistem nervos — acţiune»“[19].

[19] A. Rapoport, *op. cit.*, p. 14.

Aici se vădește influența clară a pragmatismului, care a acționat, în primul rînd, prin intermediul semioticii. Fără îndoială. Dar semantica generală n-a apărut fără temei tocmai în patria pragmatismului. Este aceeași serie de influențe care se manifestă în semiotica lui Morris, deși programul științific este altul, considerabil mai vast și depășind cadrul teoriei generale a semnului.

În varianta ei rațională, semantica generală invocă interesul sporit pentru factorii „neurolingvistici" ai conduitei umane, din partea unor discipline științifice ca psihologia, psihiatria și, în primul rînd, etnologia și teoria culturii (este un echivalent nu tocmai exact a ceea ce se numește în S. U. A. *cultural anthropology*). Tocmai aceste discipline, declară adepții semanticii generale, furnizează dovezile că experiența omului constă într-o selecție a stimulilor care vin din mediul înconjurător, iar conduita umană, în organizarea experienței conform unor modele determinate. Aceste două acțiuni rămîn într-o anumită dependență față de limbă, de structura ei și de obiceiuri lingvistice. De aici rezultă importanța cercetărilor concrete asupra limbii și a programului acestor cercetări.

Acestor cercetări, indiferent de atitudinea noastră față de cutare sau cutare motivare a programului, nu avem voie să le tăgăduim importanța. Iată enumerarea lor succintă.

În primul rînd, este vorba de problemele înțelegerii (comunicării) între oameni. Ținem minte că primul succes al semanticii generale a fost asigurat de preocupările legate de creșterea rapidă a hitlerismului după 1930. În cadrul acestor preocupări s-au făcut încercări de a interpreta conflictele sociale prin prisma categoriilor de perturbări semantice. Inițiatorul acestui curent a fost Korzybski, pe care l-au urmat Stuart Chase, S. Y. Hayakawa, Wendell Johnson și alții. Trebuie să recunoaștem fățiș că, încă în 1949, în introducerea la noua ediție a cărții sale, *Language in Thought and Action*, S. Y. Hayakawa

proclamă eșecul acestor inițiative, pe care marxiștii le-au calificat, cu bună dreptate, ca reprezentînd inamicul numărul 1. Au rămas, însă, alte preocupări, cu pretenții mai modeste, dar foarte importante pentru practică: condițiile de succes al convorbirilor, dificultățile și ușurința în comunicarea între oameni etc. Tocmai de această problematică și, îndeosebi, de influența limbajului asupra gîndirii corecte și asupra practicii umane, sub aspect individual și social, este legată o vastă literatură, bazată pe premisele semanticii generale. O categorie specială de atare preocupări o formează problemele educației și ale psihiatriei, unde găsesc ecou preocupările inițiale ale lui Korzybski pentru patologia semnelor lingvistice.

De această problemă, mai curînd practică, sînt legate temele teoretice ale semanticii generale, cum ar fi rolul simbolului și al semnului, relația dintre limbaj și gîndire, precum și alte chestiuni diverse, referitoare la nedeterminarea și polisemia expresiilor limbii, pe care le-aș denumi semantică aplicată.

În sfîrșit, semantica generală se ocupă de problemele influenței limbii asupra formării culturii sub aspectul *antropologiei* culturale. În acest context capătă valoare cercetările comparate din domeniul culturii, în legătura ei cu dezvoltarea limbajului. Ca exemplu poate servi lucrarea lui B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Languages,* precum și studiul lui B. L. Whorf asupra limbii indienilor hopi: *The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language.*

Trebuie să reamintim că sfera de interese a semanticii generale este considerabil mai largă. Nu mă refer la extravaganțe de tipul „semantica și stomatologia", ci la pretenții mai moderate, privind influența asupra literaturii și a artei, înrudirea cu cibernetica etc. Sînt chestiuni mai mult decît discutabile. De aceea, am insistat numai asupra problemelor care sînt efectiv studiate de școala semantică, conțin probleme științifice *reale,* și-și găsesc o oglindire

în literatura respectivă[20]. Sînt destul de numeroase și, în plus, nu lipsite de importanță. În orice caz — repet din nou —, nu putem și nu ne este permis să trecem pe lîngă ele fără să le luăm în seamă, nu e voie și nu trebuie să le eliminăm pur și simplu. Trebuie să fim de acord cu Max Black care, în lucrarea citată asupra semanticii lui Korzybski, ajunge la concluzia că fundamentele teoretice ale semanticii generale sînt logic greșite, dar afirmă totodată: „Istoria științei oferă o serie de exemple în care sisteme teoretice confuze au generat consecințe utile și interesante“[21]. Noi am adăuga: atunci cînd au ridicat probleme științifice *reale*.

Problematica semanticii generale este, oare, filozofică? Aceasta este o chestiune cu totul diferită. Incontestabil, adepții ei nu se consideră filozofi. Și, în adevăr, ei sînt în primul rînd tehnicieni sociali, iar ceea ce fac în domeniul teoriei este mult mai departe de problemele filozofiei *sensu stricto* decît legătura problematicii semantice cu logica și

[20] Dat fiind că această literatură este la noi cu totul necunoscută și, aș spune, disprețuită, voi da cîteva informații ce i-ar putea ajuta pe cei care doresc să cunoască mai amănunțit chestiunea.

Un mare număr de lucrări din domenii și de valoare diferite pot fi găsite în numerele revistei „ETC“, care apare din 1943. După cum am mai spus, o culegere de articole, publicate în „ETC“ între anii 1943 și 1953, a apărut sub titlul *Language, Meaning and Maturity*.

În colecția „International Non-Aristotelian Library“ a apărut o serie de monografii. Dintre acestea, ca și dintre lucrările publicate în alte edituri, aș vrea să menționez următoarele: St. Chase, *The Tyranny of Words* precum și *The Power of Words;* R. Weil, *The Art of Practical Thinking*, New York, 1940; H. Walpole, *Semantics*, New York, 1941; S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, New York, 1949; I. J. Lee, *Language Habits in Human Affairs*, New York, 1941, precum și *How to Talk with People*, New York, 1952; W. Johnson, *People in Quandaries* New York, 1946; A. Rapoport, *Science and the Goals of Man. A Study in Semantic Orientation*, New York, 1950, precum și *Operational Philosophy*, New York, 1953; K. S. Keyes jr. *How to Develop Your Thinking Ability*, New York, 1950.

[21] M. Black, *op. cit.*, p. 246.

cu teoria cunoașterii. Fără îndoială, ea conține și implicații idealiste, pe care unii critici marxiști le-au discutat pe larg. Dar sînt și implicații de alt gen, pe care acești critici le-au trecut sub tăcere, deoarece strică schema și tulbură imaginea unui idealism „pur". Trecerea sub tăcere este inutilă și cu siguranță dăunătoare, deoarece tot ce denaturează adevărul este dăunător. Cu atît mai mult, cu cît această acuzație poate fi ridicată nu numai la adresa unor publicații mai vechi, de genul articolului lui Bîhovski sau al lucrării lui Cornforth, ci și împotriva unor publicații ulterioare[22].

Trecerea sub tăcere este dăunătoare și pentru că, în pofida intențiilor pe care le au autorii, ea subminează prestigiul marxismului.

●

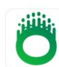
Închei, astfel, prima parte a lucrării. Ea ne-a dat nu numai informații despre ceea ce este „semantica" și despre obiectul cercetărilor ei în diferite domenii, ci și, în plus, ne-a permis să eliminăm o serie de confuzii și de aprecieri greșite care au circulat în literatura marxistă, de cele mai multe ori din cauza cunoașterii insuficiente a obiectului. Ea ne-a dat, de asemenea, o privire de ansamblu asupra unei vaste problematici, în cea mai mare parte neafectată de analiza și de critica marxistă.

Unele chestiuni din domeniul problematicii semantice, îndeosebi cele legate de teoria comunicării, de semn și de semnificație, vor fi tratate în capitolele următoare.

[22] Mă refer, de exemplu, la lucrarea lui G. A. Brutean, *Esența idealistă a filozofiei semantice*, din culegerea *Idealismul subiectiv contemporan*, Gospolitizdat, 1957 (traducerea în l. română, Editura Științifică, 1959).

Partea a doua

Unele categorii ale semanticii



CAPITOLUL I

ASPECTUL FILOZOFIC AL PROCESULUI ÎNȚELEGERII ÎNTRE OAMENI

Oamenii au devenit conștienți, într-o anumită măsură, de rolul și de forța socială a limbii încă în cugetările preștiințifice asupra realității. Lucian din Samosata povestește că galii îl reprezentau pe Hercule — simbolul puterii — ca pe un bărbat bătrîn, care trage după sine oameni ale căror urechi sînt legate cu lanțuri de aur de limba eroului. Oamenii aceștia, scrie Lucian, îl urmează cu plăcere și cu bucurie pe cel ce i-a subjugat, deși le-ar fi ușor să se elibereze. Această imagine poate fi explicată prin convingerea galilor că forța fizică nu înseamnă nimic în comparație cu puterea cuvîntului. Iar lanțurile, care-i legau pe oameni de limba lui Hercule, sînt tocmai cuvintele care porneau din gura lui spre mințile lor[1].

Aceste probleme au fost formulate în repetate rînduri în literatură, îndeosebi în cea filozofică: atît în antichitate,

[1] Stefan Czarnowski se referă la „Hercule“ al lui Lucian în lucrarea *Herkules Galijski* (*Dziela*, vol. III, Varșovia, 1956).

mai ales la greci, cît și în epoca modernă, la englezi mai ales. Dar, problemele rolului social al limbii și, cu deosebire, problema valorii ei *filozofice* au intrat în focarul unei analize științifice profunde și multilaterale abia de curînd. În secolul al XX-lea, limba devine o problemă filozofică dominantă.

De aici apar și dificultățile — de diferite ordine — pentru cel ce dorește să întreprindă analiza marxistă a acestei probleme.

În primul rînd, imensitatea bibliografiei. Numai în ultimul timp, pe această temă s-a consumat un ocean de cerneală.

În al doilea rînd, vastitatea problematicii. Problema rolului social și a importanței sociale a limbii (problema rolului limbii în știință și în filozofie nu este decît un fragment al acestei probleme mai ample) este atît de vastă încît nici nu poate fi vorba despre expunerea ei integrală într-o singură lucrare. Trebuie, deci, să facem o alegere; *dar ce anume să alegem?*

La aceasta se adaugă dificultatea ce rezultă din faptul că, ani de-a rîndul, literatura marxistă a ignorat această problematică, tratată atît de amplu, dar adesea de pe poziții vădit idealiste. Un marxist, care abordează problemele respective, se angajează — în virtutea logicii lucrurilor — într-o polemică cu anumite modalități anterioare de rezolvare a lor, fiind oarecum în situația de pionier al unui nou curent al cercetărilor științifice. Cu atît mai precaută și mai bine delimitată trebuie să fie alegerea problematicii. Cel puțin, la început.

În această situație, mi se pare normal ca alegerea să cadă asupra problemelor centrale, a căror rezolvare va constitui punctul de plecare pentru cercetările ulterioare, de detaliu. De asemenea, cred că este mai bine să se înceapă cu *semnalarea* problemelor și cu schițarea unui *program* de cercetare, decît cu încercările de a le rezolva definitiv, deoarece rezolvarea totală a acestei problematici presupune, la rîndul ei, cercetări particulare prealabile.

Tocmai aceasta este dialectica oricărei cercetări în desfășurare: trebuie puse și rezolvate în linii mari problemele fundamentale, pentru a aborda, apoi, pozitiv, problemele particulare, fără teama de a rătăci teoretic și metodologic în hățișul amănuntelor; totodată, însă, aprofundarea amănuntelor este o condiție necesară pentru rezolvarea corectă a problemelor generale, deoarece, în caz contrar, sîntem amenințați să cădem pradă superficialității și verbalismului.

Ce problemă ar trebui calificată aici ca fiind centrală? Cu ce trebuie să înceapă o încercare de analiză marxistă?

Un mare merit al semanticii logice a fost de a fi relevat care e valoarea filozofică a problematicii limbii. Cu acest prilej, s-au făcut mai multe greșeli: problema limbii, care este *una* dintre problemele centrale ale filozofiei contemporane, a fost transformată — cum am menționat de mai multe ori — într-o problemă principală și chiar *exclusivă*; în plus, problema a fost redusă la chestiuni formale, în primul rînd la probleme sintactice; analiza s-a limitat la limbile artificiale, cu scopul de a satisface nevoile deducției. Evident, mă refer aici la situația din perioada anilor 1930—1940.

Desigur, fiecare domeniu al științei este liber să-și analizeze obiectul dintr-un punct de vedere particular. În condițiile specializării progresive a științei, faptul acesta este chiar necesar și nu atrage după sine consecințe negative, dacă el reprezintă o delimitare *conștientă* a cîmpului vizual. Greșeala logicii semantice constă în a fi ridicat această necesitate la rangul de virtute, mai mult, că și-a absolutizat punctul său de vedere limitat. Logicienii care practică semantica au pierdut din vedere aproape întreaga problematică sociologică și gnoseologică a limbii, fapt care prezintă o importanță hotărîtoare tocmai pentru filozofie. La aceasta se mai adaugă inadecvarea unei astfel de tratări limitate în cazul limbilor naturale. Faptul nu este de loc întîmplător. Limitările semanticii logice au fost o conse-

cință a limitelor punctului de plecare *filozofic* al creatorilor ei, adepți ai filozofiei analitice, ca și adepți ai empirismului logic. Încercări de a depăși aceste limitări s-au făcut încă în perioada antebelică, deși ele au luat amploare abia în epoca postbelică. Apare teoria generală a semnului — semiotica, care, deși născută din mariajul neopozitivismului cu pragmatismul, depășește tratarea neopozitivistă, îngust formală, a limbii. Tendința provenită din pragmatism a semanticii generale, de a analiza influența și forța socială a limbii, merge și mai departe. Totodată, iese la iveală criza fundamentelor filozofiei analitice[2], și răsună glasuri critice la adresa unor analize formale, care nu sînt adecvate cercetării limbilor naturale[3]. În afară de aceasta, semantica logică și metodele ei își atrag critici severe din partea lingviștilor, care atacă analiza pur formală și deci anistorică și asocială a fenomenelor limbii.

Cu toate realizările și succesele ei, caracterul limitat al semanticii logice apare cît se poate de clar. Se conturează, de asemenea, limpede și noile cerințe ale științei: renunțarea la formalismul îngust și considerarea aspectului social al problemei, respingerea metafizicii idealiste (care se lega de atomismul logic și de empirismul logic, incluzînd elemente de platonism, pe de o parte, și de solipsism epistemologic, pe de altă parte) și trecerea pe poziții filozofice, care fac posibilă o analiză profundă a relației limbii cu gîndirea și cu realitatea (poziția semanticii lui Tarski, adoptată de tabăra neopozitivistă, nu rezolvă problema, cel puțin din cauza „neutralității" filozofice a concepției sale, declarată chiar de Tarski, adică a neutralității în problema obiectului care apare în rolul de contratermen al semnului).

[2] Cf. I. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956.
[3] Cf. studiile critice foarte importante în această privință ale lui Max Black, din lucrarea sa, *Language and Philosophy*, New York, 1949, Cornell Univ. Press.

Nu sînt întîmplătoare nici persistența relativ îndelungată a dificultăților, a căror depășire mai este un simplu postulat, nici apariția uneí critici din propria tabără a semanticienilor, nici consolidarea vizibilă a noilor tendințe. În adevăr, la baza crizei stă viciul principiilor filozofice ale orientării semantice tradiționale. Și tocmai în aceasta se vădește marele rol teoretic al filozofiei marxiste. Îmbinînd organic, într-un întreg unitar, problematica gnoseologică cu sociologia, materialismul, în interpretarea teoretică, cu istorismul, în metodologie, filozofia marxistă este parcă anume creată pentru a depăși aceste dificultăți și manifestările de criză care au apărut în prezent în semantică (în accepția largă a acestui termen).

Dacă ne vom pune întrebarea, care este, din acest punct de vedere, problema teoretică centrală a cărei rezolvare ar trebui abordată, în primul rînd, răspunsul de necontestat ar trebui să fie: *teoria comunicării*[4].

În cadrul problematicii semantice există, fără îndoială, probleme particulare, care nu se leagă direct de concepția filozofică asupra lumii. Un exemplu tipic îl constituie diversele probleme particulare ale sintaxei logice. Departe de mine gîndul de a nega valoarea științifică a acestei problematici. Dacă, însă, depășim limitele sferei pur tehnice, se ridică imediat o mare problemă, de a cărei rezolvare depinde cutare sau cutare soluție a întregului complex de probleme pe care le denumim, de obicei, semantice. Problema este următoarea: ce este procesul de comunicare între oameni (proces a cărui principală componentă este înțelegerea între oameni, prin intermediul limbii sonore) și care sînt condițiile acestui proces.

Așadar, să luăm taurul de coarne și să începem considerațiile noastre cu discutarea acestei probleme.

[4] Ne ocupăm de aspectul filozofic al teoriei comunicării, care are și alte aspecte: psihologic, lingvistic și tehnic, acesta din urmă dezvoltîndu-se extrem de puternic în prezent.

1. Esența problemei comunicării

Prin anii '20, Ogden și Richards, doi autori care au merite mari pe tărîmul dezvoltării semanticii, conturau, după cum urmează, programul teoriei comunicării:

„Mai este încă un aspect, sub care nimeni dintre acești specialiști nu este în stare să înțeleagă defectele actualelor teorii lingvistice. Preocupați exclusiv de ceea ce îi interesează: etnologii, cu strîngerea amănuntelor referitoare la limbile care dispar repede; filologii, cu complicatele probleme tehnice ale legilor fonetice, precum și cu principiile etimologiei; filozofii, cu «filozofia»; laolaltă nu observă necesitatea imperioasă a unei înțelegeri reciproce mai bune, referitoare la ceea ce contează propriu-zis în discuție. Analiza procesului de comunicare are, parțial, un caracter psihologic, iar psihologia a atins acum un grad de dezvoltare care îi permite să abordeze cu succes problema. Pînă acum, teoria semnului a rămas necesarmente suspendată, dar acum, nimeni nu-și va mai găsi vreo justificare dacă se va exprima neclar asupra semnificației, sau dacă nu-și va da seama în ce fel ne induc în eroare cuvintele"[5].

În ce constă așadar problema comunicării?

Adesea se întîmplă ca o problemă să devină filozofică acolo unde ea sfîrșește pentru bunul simț. Tocmai acolo unde bunul simț ajunge la capătul problemei, stabilind că oamenii, vorbind, își transmit unii altora informații de diverse genuri și comunică astfel între ei, filozoful începe să pună întrebări: „dar cum? dar de ce? dar ce înseamnă asta?" El o face adesea într-un mod care dăunează bunului său renume și calificativului de „filozof", permițîndu-i diletantului să facă aprecieri răutăcioase. De aceea, nu putem să nu-i dăm dreptate poetului care, bătîndu-și joc de *speculația* filozofică, se ridică în apărarea bunului simț. Lealitatea de filozof profesionist mă silește să citez spirituala

[5] C. K. Ogden și I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Londra, 1953, p. 8.

și puțin cunoscuta poezie a lui Erich Weinert, *Congresul filozofilor:*

„Da trafen sich die delegierten Weisen
Mit Dietrichen, Schlüsseln und anderen Eisen
An der Tür mit dem grossen Fragezeichen
Und bastelten da unverdrossen.

Aber die Tür wollte nicht weichen;
Sie blieb verschlossen.
Und schliesslich kamen sie überein,
Es müsse eine ganz komplizierte Mechanik sein.

Soeben begannen sie einen tiefen Disput
Über: als ob, an sich und dergleichen,
Dat trat ein Mann ohne Doktorhut
Aus der Tür mit dem Fragezeichen.

Die Philosophen rümpften ihre Rüssel:
Woher haben denn Sie den richtigen Schlüssel?
Der Bestaunte aber sagte gelassen:
Man braucht nur an die Klinke zu fassen:

Ich dachte beileibe noch nie daran,
Dass man die Tür auch verschliessen kann.
Die Philosophen lächelten ob dieses Manns:
Ja, ja, die heilige Ignoranz:

Wollte man ein so wichtiges Problem
In so einfaltiger Weise lösen,
Brauchte man doch kein wissenschaftliches System,
Und ausserdem
Wäre ja auch der Kongress dann nicht nötig gewesen"[1].

[1] Și s-au întrunit înțelepții delegați /cu șperacluri, chei și alte fiare/ în fața ușii cu marele semn de întrebare/ și-au meșterit acolo în toată tihna.

Dar ușa nu voia să cedeze; / rămînea închisă. / Și au convenit pînă la urmă / că trebuie să fie vorba despre o mașinărie teribil de complicată.

Tocmai începuseră o dispută profundă / despre ce și cum, în sine și altele asemănătoare / cînd un om fără pălărie de doctor ieși / pe ușa cu semn de întrebare.

Filozofii strîmbară din nas: / da' de unde ai dumneata cheia

Oare așa să fie? Da, desigur! O vom ilustra îndată cu un exemplu. Ne este însă permis să ne întrerupem considerațiile cu o astfel de argumentare în favoarea bunului simț? Nicidecum. Încă Engels a arătat că așa-numitul bun simț este foarte potrivit pentru viața de toate zilele, dar că atunci cînd se hazardează în largul cercetărilor științifice, filozofice etc., apar adesea lucruri stranii.

Procesul de comunicare între oameni cuprinde o problemă filozofică serioasă, ceea ce, însă, bunului simț poate să-i pară curios.

Ce poate fi mai simplu, în viața cotidiană, decît că spunînd cuiva, cu care lucrăm, „dă-mi toporul", sau „susține stîlpul", persoana respectivă, auzindu-ne cuvintele, să facă ceea ce-i cerem. Faptul este atît de simplu și de evident, încît dacă *nu* s-ar produce am considera că s-a întîmplat ceva neobișnuit și am căuta cauza acestor stări de lucruri. Tocmai faptul că meditația noastră se declanșează numai la perturbarea procesului de comunicare atestă cît de normal și de obișnuit este pentru noi procesul acesta. Dar tocmai aici se află problema filozofică și sociologică de imensă importanță: cum se realizează eficient înțelegerea între oameni. Numai pe fondul acestei probleme vedem în adevărata lumină și în contextul corespunzător probleme tradiționale ale semanticii, aș spune chiar clasice, cum e aceea a semnului, simbolului, semnificației, limbii și limbajului, precum și problematica filozofică, mai exact gnoseologică, legată de ea. Firește, ne putem ocupa de problemele antinomiilor logice, de teoria tipurilor și de calculele logice, fără a ne lăsa deranjați de aspectele filozofice mai largi. Dar, numai pînă la nu anumit moment.

cea bună? / Cel întrebat spuse însă împăciuitor: / nu trebuie decît să pun mîna pe clanță.

Zău că nici nu m-am gîndit vreodată / că ușa ar putea fi și încuiată. / Filozofii zîmbeau din pricina acestui om: / ei da, sfînta simplicitate.

Dacă am vrea o problemă atît de importantă / să o rezolvăm în mod atît de simplist / nu am avea nevoie de nici un sistem științific / și apoi / nici de congres nu ar fi fost nevoie *(N. T.)*.

Căci nu ne putem închide doar în aspectul tehnic îngust al acestor probleme, și să nu trecem peste hotarul atît de apropiat, dincolo de care ne așteaptă problematica filozofică. De ea nu va putea să scape nici logicianul, nici lingvistul, atunci cînd vor voi să se ocupe de aspectul teoretic al limbii, ca obiect al cercetărilor sale. Mai curînd, sau mai tîrziu, el va trebui s-o facă, și va deveni, *volens nolens*, filozof.

Pentru a ne convinge, este suficient să ne amintim controversa asupra premiselor, condițiilor procesului de comunicare, controversă care se desfășoară între cele două concepții principale existente: cea *transcendentală*, de o parte, și cea *naturalistă*, de cealaltă. Ne vom ocupa de ele în cursul considerațiilor ulterioare și, urmîndu-l pe Urban[6], pentru a prezenta chestiunea concret și clar, vom lua, ca protagoniști, pe Jaspers[7], ca reprezentant al concepției transcendentale, și pe Dewey[8], ca reprezentant al concepției naturaliste. Expunerea pozițiilor lor va fi precedată de unele observații generale indispensabile.

●

Problema comunicării face parte, incontestabil, dintre problemele principale ale filozofiei. Este suficient să arătăm că proprietatea comunicării este una din trăsăturile esențiale ale noțiunii de știință, de cunoaștere *științifică*, deoarece fără ea, verificarea intersubiectivă devine imposibilă. Mai mult, comunicarea apare ca un element inalienabil în toate procesele legate de cunoaștere: pînă și gîndirea nevorbită, monologul, constituie un act de comunicare specific (în accepția largă). De aceea, nu trebuie să

[6] În *Language and Reality* (Londra, 1951), cap. VI, „Intelligible Communication", Wilbur Marshall Urban dă un tablou edificator al acestei controverse. Personal, Urban se pronunță în favoarea concepției transcendentale, urmîndu-l evident pe Kant.

[7] Cf. K. Jaspers, *Philosophie*, vol. 2: *Existenzerhellung* (Berlin, 1932). Capitolul III, „Kommunikation", este consacrat teoriei existențialiste a comunicării.

[8] Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, Londra, 1929 (cap. V).

ne mire că filozofia — dacă vrea să se ocupe în mod rațional de teoria cunoașterii — nu poate ocoli această problemă.

Mai departe, afirmația că fenomenul de comunicare face parte dintre fenomenele principale ale vieții sociale este evidentă și chiar banală. Fără comunicarea între oameni, fără *posibilitatea* înțelegerii reciproce, viața socială ar fi imposibilă, ar fi imposibil procesul de muncă, care stă la baza vieții sociale. Se înțelege că problema comunicării este și una dintre problemele fundamentale ale sociologiei.

De aceea, nu trebuie să ne mire că, în prezent, filozofii acordă acestei probleme o deosebită atenție. Mai mult chiar: trebuie să ne străduim să extragem adevărata problemă chiar de sub învelișul mistificat al unei speculații filozofice sau al alteia. Nu avem voie să o părăsim *a priori* nici măcar în cazul disputei despre „adevărata" înțelegere reciprocă, dispută ce se poartă între cele două concepții menționate.

În primul rînd, însă, trebuie să clarificăm mai amănunțit noțiunea de comunicare și să precizăm, astfel, obiectul disputei.

Vom adopta, împreună cu Urban, împărțirea actelor de comunicare în două mari categorii: acte care comunică un anumit comportament sau o stare afectivă *(behavioural communication)*, și acte care comunică o cunoaștere sau o stare a rațiunii *(intelligible communication)*.

S-au făcut încercări de a defini în diferite moduri noțiunea de om. de a-i obține *differentia specifica*. Marx spune, urmîndu-l pe Franklin, că omul este un animal producător de unelte; semanticii de astăzi văd această *differentia* în capacitatea de a folosi semne și simboluri. În esență, în cele două cazuri este vorba despre aspecte diferite ale aceluiași proces de viață socială a omului. Procesul de muncă și procesul de utilizare a semnelor, de comunicare, sînt legate între ele, genetic și funcțional. Tocmai de aceea, dacă ținem seama de această legătură, putem introduce, fără teamă, comunicarea ca element definitoriu al

omului și al societății umane. Dar *ce* fel de comunicare *anume*?

Într-un anumit sens al acestui cuvînt, comunicarea apare în întreaga lume animală. Prin „dans" și prin lovirea antenelor albina își îndeamnă tovarășele să zboare spre un loc bogat în nectar, „comunicîndu-le" ceva în acest mod. Tot astfel, prin anumite lovituri, furnicile își previn „comunitatea" de apropierea unei primejdii. Cîntul de dragoste al păsărilor și răgetul cerbilor sînt, de asemenea, o anumită formă de comunicare. Acest gen de „a comunica" cu alții, de a-și exprima teama, bucuria etc., se întîlnește și la oameni; în anumite situații, numai o exclamație, numai expresia fizionomică sau pantomimică ne comunică ceva despre starea de spirit a celor ce întreprind acțiunile respective. Este oare aceasta o comunicare? Da, în măsura în care se transmite o stare afectivă de la un individ la alții, sau se dau informații despre o anumită situație *hic et nunc*. Dar aceasta este o comunicare de tip particular, o comunicare pornită din comportamentul intim al indivizilor, o comunicare afectiv „contagioasă". Caracterizarea folosită aici corespunde cel mai bine stărilor ce apar ca rezultat al acestor acte specifice de „comunicare", la albinele care-și iau zborul în căutarea nectarului, la o turmă care o rupe la fugă cuprinsă de panică, etc. Această comunicare nu este principial deosebită de modul de comunicare tipic uman, care transmite anumite cunoștințe și stări ale *rațiunii*. Or, în analiza noastră este vorba tocmai despre acest mod de înțelegere între oameni.

Oare așa să fie? Oare este cu adevărat vorba despre *acest* mod de comunicare, despre comunicarea în *acest* înțeles?

Oamenii se înțeleg, comunică între ei, transmițîndu-și unii altora trăirile, stările de sentiment, cunoștințele și stările rațiunii, pe diverse căi, prin mijloace diferite. Tocmai aici apare disputa: care comunicare este „adevărată", cu alte cuvinte, care este modul specific de înțelegere între oameni.

Am amintit, mai sus, că și la oameni apare comunicarea „contagioasă“, „excitabilă“, adică cea care transmite, în primul rînd, stările afective ale unui individ asupra altora. Pe ea se bazează, în mare măsură. psihologia gloatei, ea devine o forță uriașă în momentele de panică, de izbucnire a unei uri elementare, de slăbire a frînelor sociale, care controlează instinctele etc.

Aceasta nu epuizează însă problema. Oare muzica și, între anumite limite, pictura, poezia, chiar într-o măsură importantă, nu sînt manifestări particulare ale acestei comunicări specifice? Cunoscătorii muzicii ne previn, pe bună dreptate, împotriva înțelegerii ei „programatice“, adică împotriva intelectivizării muzicii, împotriva „traducerii“ ei în „limbajul“ gîndirii conceptuale sau al imaginilor. Muzica, spun ei, trebuie percepută ca un flux de stări afective de un tip special. Sînt de acord cu acest punct de vedere, adică sînt de acord cu teza că dacă muzica „reflectă“ ceva, acest ceva constă numai din stări afective, de sentiment și dacă ea transmite, comunică ceva altora, numai despre aceste stări e vorba. Firește, mă refer la muzica adevărată, la muzica bună. În schimb, nu sînt de acord cu teza că tocmai aceasta este comunicarea „adevărată“, comunicarea prin excelență, deși recunosc că este un *alt* mod de comunicare, *specific*.

Oare nu de existența acestui tip de comunicare este legată, printre altele, trecerea artei plastice în domeniul abstracționismului? Tendința abstracționismului urmărește să elimine conținutul intelectiv al trăirilor estetice, să păstreze numai transmiterea „adevărată“ către spectator a unor stări afective. Adepții „dadaismului“ și ai altor curente asemănătoare din poezie urmăreau și ei, după propriile lor afirmații, „comunicarea adevărată“, cu alte cuvinte, un fel de „grefare“ directă pe alții a stării afective proprii, a trăirilor proprii.

Să lăsăm de o parte problema aprecierii diferitelor tendințe artistice și să încercăm să distingem ceea ce prezintă trăsături comune cu punctele de vedere care ne interesează: în toate aceste cazuri apare o comunicare între oa-

meni, dar o comunicare de un gen deosebit, de natură *afectivă*, nu *intelectivă*. Dar atunci cînd ne referim la comunicare, *tout court*, avem în vedere înțelegerea intelectivă dintre oameni.

De ce? Pentru că ea este cea mai răspîndită în viața socială a oamenilor și joacă, în această viață, un rol deosebit, constituind condiția necesară a tuturor legăturilor sociale și, în primul rînd, a relațiilor din cadrul producției.

În ce constă acest tip de comunicare, pe care-l cunoaștem de altfel, foarte bine din practica vieții noastre? Vom încerca să răspundem printr-o comparație cu comunicarea mediată de muzică.

Un compozitor trăiește o stare de elan erotic și îl exprimă în limbajul muzicii, sub forma unei *Nocturne*, sau este animat de un avînt patriotic, determinat de o insurecție națională, și își exteriorizează sentimentele, să zicem, în *Studiu revoluționar*. La fel, tristețea unei zile de ploaie ne-o transmite emoțional sub forma preludiului *Zi ploioasă*. După foarte mulți ani, cineva ascultă aceste compoziții, fără să cunoască împrejurările în care au apărut, fără să le știe titlurile, fără să dețină nici un fel de date necesare descifrării „programatice“ a conținutului lor în categorii intelectuale. Și, totuși, el trăiește tristețea *Nocturnei*, elanul *Studiului revoluțional*, nostalgia preludiului *Zi ploioasă*. Toate acestea cu condiția — și condiția este importantă — ca el să aparțină unei anumite sfere de tradiție culturală, mai ales în domeniul muzicii; pentru un indian, care nu a avut contact cu cultura europeană, muzica lui Chopin este tot atît de necomunicativă ca și, pentru un european, vechea muzică indiană. În plus, deoarece este vorba de o „contaminare“ emoțională prin mijloace extraintelective, nimeni nu poate ști dacă el retrăiește *aceleași* stări afective prin care a trecut compozitorul, sau alți oameni care au ascultat respectiva lucrare. Faptul că, în momente diferite, pînă și același subiect percepe în mod diferit aceeași operă, în funcție de starea sa sufletească, ne sugerează mai curînd un răspuns negativ. Sînt oameni care susțin că așa trebuie să fie și că tocmai de aceea „limbajul“ muzicii este

cel mai bun, întrucît este plastic. Nu voi căuta să rezolv aici problema în cauză. Aş vrea doar să menţionez în treacăt că, după opinia mea, aici este o mare confuzie, rezultată din transferarea *par force*, contrar tuturor declaraţiilor, a unor categorii de comunicare intelectivă în domeniul muzicii.

În rezumat, însă, putem spune numai că, în cazul „comunicării" stărilor afective proprii prin intermediul muzicii, intervine o „contaminare" afectivă, adică unii care transmit această comunicare, acest mesaj, iar alţii care o recepţionează, trăiesc anumite stări afective, că asemănarea acestor trăiri este incontrolabilă, că modul de a percepe ceea ce este comunicat depinde, în mare măsură, de „contextul" de sentimente în care cel ce recepţionează „comunicarea" o încadrează.

Dar, cum stau lucrurile în cazul unei comunicări îmbinate cu înţelegerea, adică în cazul comunicării unor anumite stări ale raţiunii?

Nu vom da aici o analiză amănunţită a acestui tip de comunicare. Ne vom mărgini numai la examinarea acelor trăsături generale, care ne permit să le deosebim de comunicarea stărilor afective.

De exemplu, Petru, care lucrează în pădure împreună cu Ion, îi spune, la un moment dat: „dă-mi toporul". Ion aude cuvintele lui Petru şi, înţelegîndu-le conţinutul, îi dă toporul. Condiţia ca acest act de comunicare să aibă finalitate este ca Ion să cunoască limba în care i se adresează Petru. În caz contrar, el nu l-ar putea înţelege (tocmai aşa şi-a închipuit lucrurile Dumnezeu în legenda Turnului Babel). Dacă Ion, neînţelegînd limba în care îi vorbeşte Petru, ar înţelege ce anume vrea acesta, datorită împrejurărilor şi după gesturile lui Petru, şi i-ar da toporul, esenţa chestiunii ar rămîne aceeaşi. Conducîndu-se după situaţie, Ion şi-ar fi spus singur ceea ce, după toate probabilităţile, ar fi vrut să-i comunice Petru. Ion, *l-ar înţelege* pe Petru, *ghicindu-i* intenţiile. Fără înţelegerea partenerului, comunicarea este însă imposibilă.

În ce constă, ca atare, actul de comunicare?

Cineva exprimă o propoziție, iar altcineva, auzind-o, o înțelege, adică trece prin stări *similare* ale rațiunii ca și cel care a exprimat ideea (nu *identice*, deoarece procesul depinde de „contextul" individual, care variază). Și atît tot.

Fără a intra în amănuntele procesului, care este foarte complicat, putem sesiza imediat deosebirea dintre cele două tipuri de comunicare analizate.

Comunicarea mediată de muzică, artele plastice și, întrucîtva, de poezie, transmite altora *emoții;* aici, în schimb, se transmite un conținut intelectiv, se transmit anumite stări ale *rațiunii.* Aceasta nu înseamnă că acest gen de comunicare ar fi lipsit de nuanțare emoțională. Dimpotrivă, el poate avea tocmai *scopul* de a provoca o stare afectivă: dragoste, ură, dorință de sacrificiu etc. Însă, latura afectivă este aici totdeauna derivată față de conținutul intelectiv, ea se transmite prin mijlocirea acestuia. De aceea, trebuie să fim de acord cu teza că „limbajul" muzicii sau al imaginilor este mai adecvat decît limbajul cuvintelor pentru o transmitere directă. Cum spune poetul: *„Spricht* die Seele, spricht *die Seele nicht mehr".*

Scopul intelectiv al comunicării îl poate realiza numai *limba cuvintelor, limba sonoră* (sau scrisă). Toate celelalte forme de transmitere a unui conținut intelectiv, în societatea civilizată (fac abstracție aici de problema, cel puțin discutabilă, a originarității limbii gesturilor), trebuie, în ultima instanță, să fie traduse în limba cuvintelor (aceasta este valabil atît pentru limba gesturilor, cît și pentru limbajul matematicii, sau pentru „limbaje" convenționale, ca acela a florilor, al mirosurilor etc.). Alta este situația limbii *spontane* a gesturilor la surdomuți. Eroarea principială a tuturor speculațiilor relative la limbajele artificiale constă, cum am mai arătat în prima parte, în omiterea faptului că aceste limbaje se bazează, în ultima analiză, pe limba naturală, pe limba cuvintelor, și că în cadrul ei își găsesc interpretarea.

În opoziție cu comunicarea afectivă, comunicarea intelectivă presupune *înțelegerea* celor comunicate. Nu există

comunicare în acest domeniu fără înțelegerea unui anumit conținut intelectiv, ceea ce este nu numai inutil, ci și cu desăvîrșire contraindicat în cazul comunicării afective (ne amintim interdicția „programaticizării" perceperii muzicii). Constatăm astfel că — în opoziție cu comunicarea afectivă — condiția comunicării intelective este ca părțile care comunică să treacă prin *aceleași* stări ale rațiunii, iar idealul spre care tindem aici este o transmitere cît mai fidelă a propriilor stări raționale (vorbim atunci despre absoluta precizie și adecvare a comunicării), cu lărgirea hotarelor individualizării în trăirea *acelorași* stări spirituale, în sfera „contextului" unor asociații intelective emoționale etc. diferite.

Am folosit de cîteva ori cuvîntul „context", într-o accepție figurată și, de aceea, dacă nu-l vom defini mai stringent va rămîne neclar. O facem deocamdată într-o formă preliminară, deoarece contextul aparține. de fapt, sferei problemelor *semnificației*, de care ne vom ocupa într-un alt loc. Aici vom aminti doar problema și vom defini, în modul cel mai general, ce anume avem în vedere cînd vorbim despre înțelegerea a ceva „în cadrul unui context".

Problema devine extrem de clară, dacă recurgem la o metaforă literară. Dacă cineva spune despre altcineva: „Acesta este un fluture care zboară din floare în floare", atunci înțelegerea acestei expresii necesită o modificare a ceea ce se cheamă *univers du discours*, din domeniul naturalului în cel al socialului. În caz contrar, apare o mare confuzie. În mod analog, deși mai puțin evident, se pune și problema schimbării semnificației unor expresii, în dependență de faptul dacă vorbim în categoriile poeziei, sau ale științei, sau ale diverselor discipline științifice. Cu alte cuvinte: înțelesul unei expresii variază în funcție de cadrul cărei „limbi", de cadrul cărui *univers du discours* am cuprins respectiva expresie. Aceasta se întîmplă pentru că expresiile limbii sînt deosebit de bogate în înțelesuri și admit interpretări variate. Nu sînt de acord cu Urban. care susține că comunicarea stărilor afective ale comportamentului *(Behavioral communication)*, cel puțin

în cazurile cele mai simple, nu presupune luarea în considerare a nici unui „context"; în schimb sînt pe deplin de acord cu el, cînd spune că comunicarea rațională, comunicarea intelectivă conține, nu o simplă referire la obiect, ci la un obiect înconjurat de un *univers du discours* determinat, cu alte cuvinte, conținutul comunicării este inteligibil numai într-un context anumit. „Orice comunicare prin limbă are sistemul ei de referință — spune Urban — dar, totodată, ea însăși este un sistem"[9]. Dacă vom concepe *univers du discours* nu pur și simplu ca pe un *sistem de cunoștințe* variabil, la care raportăm un anume enunț, ci și ca pe un variabil sistem individual de experiență acumulată și de trăire, atunci vom obține ceea ce am denumit, în accepția cea mai generală, *contextul* intelectiv și afectiv de înțelegere variabilă a aceleiași expresii, de către diverșii adresanți individuali. Deocamdată, ne putem mulțumi cu această explicație preliminară.

În cele din urmă ajungem la următoarele concluzii, referitoare la o mai bună precizare a termenului „comunicare":

Modul de comunicare specific uman privește întreaga sferă a vieții spirituale umane: atît sfera trăirilor afective cît și pe a celor mentale, intelective. Deși ambele sfere nu sînt separabile în mod absolut, ele reprezintă domenii *diferite* ale vieții sufletești și, de aceea, avem aici forme de comunicare *diferite* (care, de altfel, nu pot fi nici ele despărțite în mod absolut și total).

În sfera afectivă, comunicarea se produce adesea cu ajutorul unor mijloace extralingvistice, și putem fi de acord cu teza că dacă este vorba despre transmiterea unor stări afective, despre „contaminarea" emoțională, mijloacele expresive ale muzicii și artelor plastice permit obținerea unui efect sigur (trebuie să ținem seamă însă că o stare emoțională, obținută printr-o comunicare extralingvistică, se conștientizează însă prin mijloace lingvistice).

[9] W. M. Urban, *op. cit.*, p. 232.

Comunicarea intelectivă, adică cea care urmărește să transmită altora anumite stări ale rațiunii, este o comunicare lingvistică *par excellence* (deoarece sistemele de semne sînt totdeauna anumite fragmente ale limbii sonore), iar problema ei centrală este *înțelegerea univocă* a expresiilor de către parteneri, ceea ce presupune nu numai referirea la unul și același obiect, ci și referirea la același *univers du discours*.

Tocmai în aceasta constă problema înțelegerii adecvate între indivizii care participă la procesul de comunicare, și de ea este legată disputa dintre concepția transcendentală și cea naturalistă, dispută pe care intenționăm s-o supunem acum unei analize critice.

2. Disputa dintre concepția transcendentală și cea naturalistă

Concepția transcendentală asupra procesului de comunicare (care, incontestabil, este una dintre cele mai șocante pentru bunul simț și pentru meditațiile științifice asupra realității) nu poate fi înțeleasă dacă nu ținem seama de fondul ei filozofic. Pe plan istoric, ea își are obîrșia în doctrina lui Platon, care situează deasupra cunoașterii empirice o cunoaștere imediată, adică una care nu poate fi exprimată prin cuvinte, o intuire inefabilă a esenței lucrurilor, a ideii lor de către suflet. Continuarea acestei concepții poate fi regăsită în misticismul neoplatonic, iar în epoca noastră ea își trăiește renașterea în diversele variante ale iraționalismului. În primul rînd, în intuiționismul lui Bergson[10] și în fenomenologia lui Husserl[11]. Tocmai

[10] Cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cap. VI: Introduction à la métaphysique".

[11] Cf. Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

în aceste concepții metafizice își are rădăcina punctul de vedere ce reduce, sau chiar neagă cu totul, importanța comunicării verbale. „*Spricht* die Seele, spricht die *Seele* nicht mehr“. Iar Maeterlinck spune: „Oare își închipuie cineva că prin intermediul vorbirii ar putea avea loc vreo comunicare reală între om și altul?“[12]

Izvoarele filozofice imediate ale concepției transcendentale asupra comunicării trebuie căutate însă în altă parte: în kantianism, mai exact în neokantianism. Scindarea lumii în *phenomena* și în *noumena* (însăși terminologia ne arată înrudirea acestei concepții cu platonismul) și, totodată, înzestrarea rațiunii umane cu forme înnăscute de intuiție *a priori*, datorită cărora ceea ce este dat în cunoaștere este o construcție a rațiunii cunoscătoare, iată fundamentul filozofic, pe care transcendentalismul, mai ales în versiunea sa fichteană, tipică pentru neokantianism, îl oferă tuturor speculațiilor pe tema „«Eului» transsubiectiv“. Este cu totul evident că o speculație de acest gen stă și la baza așa-numitei teorii transcendentale a comunicării.

Conform acestei teorii, înțelegerea comunicării poate fi redusă la următoarea problemă: presupunînd că înțelegerea reciprocă se produce între indivizi *absolut izolați* unul de altul — și așa sînt, în concepția transcendentalismului, indivizii necufundați în eterul mistic al „«Eului» transcendental“, care îi reunește spiritualmente (țineți seama de această premisă, deoarece joacă un rol principial în întreaga argumentare) — *se pune întrebarea:* cum este posibilă *comunicarea*, respectiv, cum este posibil un contact care se bazează pe transmiterea de la un individ la altul a unor stări *intelective*, pe *înțelegerea* enunțurilor, și nu numai pe perceperea unor anumite situații *hic et nunc*, ca în cazul lui *Behavioral communication?* Concepția transcendentală răspunde prin următoarele teze: 1) comunicarea autentică este imediată (motiv platonic); 2) la baza ei stă o uniune metafizică, creată de „«Eul» tran-

[12] Cf. W. M. Urban, *op. cit.*, p. 242.

scendental", respectiv, de „rațiunea universală" la care, într-un fel sau altul participă, sau din care fac parte rațiunile individuale (motivul tomisto-kantian).

Motivul „adevăratei înțelegeri reciproce" apare pregnant în varianta „înțelegerii reciproce existențiale" a lui Jaspers. Iată doar un singur citat, din cele cîteva zeci de pagini ale capitolului consacrat procesului de comunicare, din volumul al doilea al *Filozofiei* sale.

„Cînd omul, ca el însuși, străbătînd tot ceea ce este exterior, stabilește un contact cu ceea ce este altul, în el însuși, cînd aparențele cad și se revelează esența, atunci poate să apară drept țel înțelegerea reciprocă a unui suflet cu alt suflet, fără nici un văl ce le ascunde, fără nici o legătură cu exterioritatea existenței lumii.

Dar, în *această lume*, o existență nu poate stabili un contact imediat cu o altă existență, ci numai prin medierile diferitelor conținuturi. Comunicarea între suflete are nevoie de realitatea acțiunii și a expresiei. Căci, comunicarea nu se realizează ca o radiație a unei ființe sufletești aspațiale și atemporale, care nu întîmpină rezistență, ci ca mișcarea unei ființe de sine stătătoare în materia realității. Ce-i drept, cîteodată, contactul pare a fi imediat; el poate să se împlinească prin transcendență, în raport cu ansamblul ființării lumii. Dar, și în acest caz, amploarea și claritatea conținutului obiectivat, și care acum transcende, constituie măsura caracterului decisiv al clipei comunicării propriu-zise. Punctul culminant al acestei comunicări este participarea la idei în lume, participarea la sarcini și la scopuri"[13].

Decisivă este însă concepția „«Eului» transcendental", introdusă, într-o formă sau alta, în teoria comunicării.

Această concepție a fost formulată foarte clar de către Karl Vossler, care a introdus noțiunea de „comuniune metafizică de limbaj", pentru elucidarea esenței comunicării, alături de „comuniunea empirică de limbaj"[14].

[13] K. Jaspers, *op. cit.*, p. 67.
[14] Cf. K. Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg, 1925.

După Vossler, purtătorul și creatorul convorbirii, care are ca rezultat comunicarea, este întotdeauna un *singur* individ, deși funcțiunile și rolul lui pot fi împărțite între mai mulți indivizi. Convorbirea este un fel de dramă, care se desfășoară în fiecare personaj participant la ea. Aceasta seamănă cu concepția care deduce dialogul din monolog. Dar Vossler merge mult mai departe. Explicațiile pe care le dă arată căror țeluri metafizice le servește întregul său raționament.

„Considerate metafizic, lucrurile se prezintă astfel: toate convorbirile apar în personalitatea umană, ca atare, care este o unitate a unei multiplicități arbitrare. De aceea, tot ceea ce se vorbește de-a lungul timpului pe globul terestru trebuie conceput ca un uriaș monolog, în care spiritul omenesc se descompune în miliarde de roluri personalizate, și se reconstituie, depășind toate aceste individualizări.

De aici rezultă, firește, că spiritul omenesc, ca atare, este sau ar trebui să fie o *singură* persoană; și se pune întrebarea, dacă noțiunea de persoană poate susține această ridicare la rangul de absolut. Nu mai încape îndoială că aici este conținută pretenția de a fi ceva absolut spiritual și unitar; dar prin aceasta încă nu se realizează de loc formula cea mai extremă, cu tendința ei către infinit de multe roluri într-o *singură* persoană“[15].

În orice caz, aceste speculații metafizice ale unui filolog au servit ca element în construcția concepției transcendentale a comunicării. Îi dăm cuvîntul lui Urban, unul dintre reprezentanții acestei teorii:

„Prea puțin transcendentaliști — ca să nu mai vorbim despre Kant — ar fi dispuși să-și reprezinte noțiunea de persoană transcendentală drept mai mult decît un simbol, îndărătul căruia se ascunde această unitate. Dar unitatea exprimată prin acest simbol nu este în sine ceva mitic. Ea este o condiție necesară a acelei universalități, a acelei comuniuni, cel puțin minimale, a rațiunii, fără de care

15 K. Vossler, *op. cit.*, p. 13.

cunoașterea și transmiterea ei sînt imposibile. Din punctul de vedere actual este indiferent dacă recurgem la «mitul» unei persoane supraindividuale sau al unui ansamblu supraindividual. În această ordine de idei, mă interesează prea puțin ce anume va gîndi cineva despre o astfel de rațiune atotcuprinzătoare, în care trăiesc și se mișcă rațiuni finite, cu o existență proprie, sau despre o colectivitate supraindividuală a rațiunilor. Importante, în alte contexte. aceste probleme nu au aici nici o însemnătate esențială. Ceea ce are importanță este *minimul transcendental* sau minimul de *«intuiții transcendentale»* necesare pentru înțelegerea unei comunicări inteligibile *(intelligible communication)*"[16].

Aceasta este, simplu, presupoziția, fiindcă altfel, se spune, nu ne-ar fi posibil să explicăm procesul de comunicare între oameni. Și. de aceea, trebuie *să credem* într-un eu supraindividual, transcendental. Ce înseamnă aceasta? Sau, înseamnă oare ceva în general? Asta nu mai contează. Trebuie să credem. Și — minune! — se găsesc oameni care, în numele „filozofiei", o declară cu toată sinceritatea. Nu exagerez, lucrurile stau exact astfel, vă rog să citiți cu atenție răspunsul lui Urban la întrebarea despre dovezile existenței a ceva ce ar fi „«Eul» supraindividual, transcendental": „Unitatea supraempirică, pe care o presupune comunicarea inteligibilă, *este* supraempirică și de aceea, prin definiție, ea nu este verificabilă, ca fapt empiric, prin utilizarea directă a unui criteriu empiric"[17].

Argumentarea transcendentaliștilor în favoarea concepției lor este atît de amuzantă din punct de vedere filozofic, încît nu mă pot împotrivi plăcerii de a cita o concluzie a lui Urban:

„Argumentarea transcendentalistului poate părea de un gen deosebit și dacă este așa, împrejurarea se explică numai prin caracterul special al faptelor, pe care ea se bazează. Potrivit acestei argumentări, ca și potrivit concep-

[16] W. M. Urban, *op. cit.*, pp. 255—256.
[17] *Ibidem.*

ției lui Dewey, rațiunea, concepută ca *persoane complet individuale. total izolate*, este cu totul incapabilă să poarte greutatea comunicării și a tuturor produselor ei, atît a cunoștințelor, cît și a instituțiilor umane. Dar, nici rațiunea indivizilor nu este adecvată, dacă o concepem în *categoriile pur naturaliste ale istoriei și ale sociologiei*. Demonstrația se bazează tocmai pe aceasta. Fără îndoială, demonstrația este în mare măsură negativă, dar nu integral. Dacă recunoaștem *comunicarea autentică în opoziție cu cea pur aparentă*, atunci «intuițiile transcendentale» se dovedesc indispensabile pentru înțelegerea acestor fapte. Și aceasta este o demonstrație în orice accepțiune reală a cuvîntului"[18].

Să lăsăm curiozitățile unora dintre argumentele transcendentaliștilor și să trecem la analiza concepției opuse, cea a behavioriștilor. denumită și naturalistă.

Teza naturaliștilor susține următoarele: Oamenii pot să-și comunice enunțurile, adică le pot înțelege, deoarece au aceeași structură fizică și mentală, precum și deoarece au de-a face cu o realitate care le este comună tuturor. Ca atare, comunicarea se prezintă ca ceva cît se poate de prozaic, inutil mistificat de transcendentaliști. Iată esența ei: cineva trăiește o experiență și acționează asupra ambianței, în așa fel încît o altă rațiune retrăiește o experiență similară. Nu există aici nici un fel de fenomene misterioase: în anumite condiții, intelecte diferite trăiesc o experiență similară. Cam astfel este expusă poziția naturalismului de către I. A. Richards în *Principles of Literary Criticism*[19].

Problema este concepută în mod analog și de către John Dewey, pe care-l consider, cel puțin ținînd seama de locul său în istoria behaviorismului, drept principalul reprezentant al concepției naturaliste.

Dewey recunoaște că transcendentaliștii au acordat mai multă atenție decît alții rolului limbii în societate.

[18] W. M. Urban, *op. cit.*. p. 260.
[19] Cf. ed. Londra, 1955, Cap. XXI, „A Theory of Communication".

Totodată, însă, ei au vina de a fi mistificat această problemă, deoarece îi explică geneza întemeindu-se pe diverse principii supranaturale. Or, această geneză poate fi explicată în mod cel mai natural, luînd ca punct de plecare viața socială și nevoile ei, în a căror satisfacere, limba, ca mijloc de comunicare, joacă un rol special. Pentru a înțelege funcțiunea limbajului și esența comunicării trebuie să ne ocupăm înainte de toate de *activitatea* oamenilor, de colaborarea lor.

„Esența limbajului nu constă în «exprimarea» a ceva preexistent și, cu atît mai puțin, în exprimarea unui gînd preexistent. Ea constă în înțelegerea reciprocă, în stabilirea colaborării în activitatea în care colaborăm cu alții, colaborare în care activitatea fiecăruia dintre participanți este modificată și reglementată de faptul participării. Imposibilitatea înțelegerii reciproce înseamnă imposibilitatea de a ajunge la o acțiune concordantă; lipsa înțelegerii reciproce este începutul unei activități cu scopuri divergente“[20].

Explicînd funcțiunea comunicativă a limbajului, Dewey continuă: „Limbajul este, în speță, o modalitate prin care cel puțin două persoane — vorbitorul și ascultătorul — acționează una asupra celeilalte; limbajul presupune existența unui grup organizat, din care fac parte aceste persoane și de la care au dobîndit deprinderile vorbirii. Prin urmare. aceasta este o relație, și nu o proprietate particulară. Doar acest fapt este suficient pentru a discredita nominalismul tradițional... Inventarea uneltelor, precum și folosirea lor au jucat un rol important în stabilirea semnificațiilor, deoarece unealta este un obiect folosit ca mijloc pentru anumite scopuri, și nu un obiect luat în înțelesul său direct și fizic. Prin însăși natura sa, unealta este ceva ce exprimă o relație, ceva ce premerge faptele, ceva ce anticipează. Fără referirea la ceva ce nu este, la «transcendență», nimic nu este o unealtă. Dovada cea mai con-

[20] J. Dewey, *Experience and Nature*, Londra, 1929, George Allen a. Unwin, p. 179.

vingătoare că animalele nu «gîndesc» este faptul că nu au unelte“[21].

În multe dintre formulările sale, Dewey se apropie de concepția marxistă. Tocmai de aceea devin clare deosebirile dintre cele două puncte de vedere amintite anterior. Vom mai reveni la această problemă, atunci cînd vom expune propria noastră poziție asupra chestiunilor litigioase.

Înainte de a trece la analiza argumentelor critice ale transcendentaliștilor, vom mai da cuvîntul unui autor apropiat de concepția naturalistă, Alan Gardiner care, în cartea sa, *The Theory of Speech and Language*, accentuează și mai mult tezele lui Dewey.

Gardiner își începe considerațiile cu analiza noțiunilor de limbă și limbaj. Dar, la fel ca și Dewey, care, concentrîndu-și atenția asupra problemei semnificației, a fost nevoit să se ocupe și de problema comunicării, Gardiner nu poate nici el să ocolească această problemă.

Asemănător cu Dewey, el analizează procesul actelor de vorbire în categoriile cooperării a două persoane: cea care vorbește (comunică) și cea care ascultă. Totodată, însă — și aceasta este extrem de important pentru rezolvarea problemei —, el introduce vădit un al treilea element, acela despre care se vorbește. Este adevărat că concepția naturalistă (de exemplu Richards) explică posibilitatea comunicării prin similitudinea intelectelor umane și prin caracterul comun al realității, însă Gardiner, introducînd categoria de *lucru* și cerînd o înțelegere realistă a teoriei limbii și limbajului, prezintă astfel un nou element teoretic, care îl apropie evident de materialism.

Gardiner începe prin a critica definiția limbajului („*speech*“) ca sistem de simboluri sonore articulate, folosite pentru exprimarea gîndirii. El scrie:

„În prima aproximație, limbajul este definit cu utilizarea de către oameni a unor semne sonore articulate, cu scopul de a comunica dorințele și concepțiile asupra

[21] J. Dewey, *op. cit.*, p. 185.

lucrurilor. Rog să remarcaţi că nu intenţionez să neg elementul de gîndire. Problemele pe care aş vrea să le relev sînt, în primul rînd, caracterul cooperator al limbajului, iar în al doilea rînd, faptul că limbajul se referă întotdeauna la lucruri, adică la realitate, atît a lumii exterioare, cît şi a trăirilor lăuntrice ale omului“[22].

Aşadar, concepţia corectă asupra limbii şi limbajului, asupra semnificaţiei şi înţelegerii (Gardiner face distincţie netă între *semnificaţia* cuvintelor şi obiectele *desemnate* de aceste cuvinte), deci aprecierea corectă a *procesului* de comunicare implică, după Gardiner, luarea în considerare a patru elemente ale situaţiei: 1) cel care vorbeşte; 2) cel care ascultă; 3) obiectul despre care este vorba; 4) cuvintele rostite.

Ce susţin, deci, adepţii naturalismului despre esenţa procesului de comunicare?

Ei susţin că este vorba despre un fapt simplu şi prozaic, care în nici un caz nu necesită recursul la factori supranaturali. Pur şi simplu, este vorba despre transmiterea reciprocă a conţinutului unor experienţe personale, cu ajutorul mijloacelor lingvistice, ceea ce, după opinia lor, se poate reduce totdeauna la categoria de acţiune. Acest transfer al conţinutului unei experienţe, de la persoana care vorbeşte, către persoana care ascultă, este posibil pentru că: 1) comunică între ele organisme cu o structură asemănătoare; 2) realitatea despre care vorbesc le este comună.

La aceste argumente, transcendentaliştii susţin că această comunicare, deşi accesibilă bunului simţ, se poate referi numai la înţelegerea reciprocă „aparentă“ nu la cea „adevărată“, care este grevată de o eroare logică; ea presupune ca fiind adevărat ceea ce abia urmează să fie demonstrat.

Iată şi argumentarea lor.

În primul rînd, ei pun la îndoială premisa „similitudinii organismelor“. Aici este vorba, spun ei, doar despre

[22] A. Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, Oxford, 1951, p. 18.

o asemănare exterioară, ceea ce ar fi, eventual, suficient pentru a explica un *behavioral communication,* înțelegerea reciprocă avînd un caracter pur situativ.

Comunicarea intelectivă implică *înțelegerea conținutului* enunțului, deci facultatea gîndirii analitice, care distinge elementele esențiale și neesențiale. elementele care au semnificație și cele care nu au. A atribui intelectelor tocmai această proprietate generală, depășește cadrul recunoașterii asemănării exterioare a organismelor și presupune că ar exista în ele un anumit factor comun sau o anumită forță comună. Plecînd de la premisa că există intelecte *perfect izolate* (și, după cum am văzut, transcendentalismul invocă tocmai acest argument împotriva naturalismului), naturalismul nu poate explica comunicarea intelectivă și este nevoit, de aceea, să strecoare prin contrabandă, sub forma unei premise tacite, teza transcendentalismului, pe care își închipuie că o combate. dar care afirmă doar că există un principiu supraempiric, transcendent, care face posibilă comunicarea. Nu are vreo importanță deosebită dacă îl vom denumi „Eu transcendental“ sau „similitudine a organismelor“.

În al doilea rînd, transcendentaliștii atacă naturalismul și în teza posibilității comunicării. datorită similitudinii ambianței („realitatea comună“). Această teză, spun ei, se referă nu numai la asemănarea pur situativă, ceea ce ar fi suficient în cazul lui *behavioral communication*. Dimpotrivă, comunicarea intelectivă necesită referirea enunțurilor la un anumit *univers du discours,* adică la o realitate pe care „o construim“. Această comunicare presupune, deci, spun ei, nu numai rațiunea care „construiește“ respectivul *univers du discours,* ci și *comunitatea rațiunilor* care intră în comunicare. Introducînd noțiunea de „realitate comună“. spun transcendentaliștii, naturalismul presupune de fapt ceea ce ar trebui să demonstreze: comunitatea intelectelor, posibilitatea comunicării.

Nu se poate spune că critica transcendentalistă, chiar în forma ei extremă, nu ar găsi puncte de sprijin în concepțiile naturaliștilor, deși, fără îndoială ea le denaturează

tendențios, sau, poate, este pur și simplu incapabilă să înțeleagă conținutul lor rațional. În adevăr. aceste concepții prezintă locuri vulnerabile și o inconsecvență care expune întreaga concepție atacurilor transcendentalismului. Îi dăunează îndeosebi următoarele puncte vulnerabile: 1) incapacitatea de a explica problema individualității umane din punct de vedere *social* și *istoric*, și ca rezultat, problema relației individului cu alți indivizi și cu societatea; 2) incapacitatea de a se situa pe o poziție consecvent materialistă în teoria cunoașterii și de a explica, deci, problema *obiectului comun* al cunoașterii sociale și a *diferențelor individuale* în perceperea lui de către individ.

3. Fundamentele concepției marxiste asupra problemei

Pentru marxist, ca și pentru orice om care folosește în gîndirea sa criteriile științei, poziția transcendentalismului este inacceptabilă, deoarece este poziția speculației metafizice, care contrazice știința. Evident, poziția naturalismului îi este mai apropiată, cel puțin tezele care îl apropie de un materialism consecvent. Însă marxismul nu se poate solidariza pe deplin cu naturalismul; el trebuie să examineze critic unele elemente ale argumentării naturaliștilor și să umple anumite lacune ale acestei argumentări.

De aceea, marxistul respinge teza că în problema posibilității comunicării ar exista numai două puncte de vedere alternative: transcendentalismul și naturalismul. Cu atît mai puțin poate fi el de acord cu părerea că falimentul uneia dintre aceste teorii, ce se combat reciproc, ar servi drept dovadă a corectitudinii celeilalte. Avem de-a face aici cu un paralogism evident. Ambele părți au dreptate, cel puțin într-o anumită măsură, atunci cînd își cri-

tică adversarul. Totuși nici una dintre părți nu este îndreptățită, deoarece vrea ca, prin această critică, să-și întărească pozițiile proprii. Transcendentalismul este pur și simplu o speculație antiștiințifică, întemeiată exclusiv pe teze de ordin metafizic. Naturalismul își trădează și el lacunele, inconsecvența; se poate demonstra falsitatea unora dintre concepțiile și tezele sale. Dar slăbiciunea naturalismului constă mai curînd în ceea ce *nu* spune, decît în ceea ce afirmă. Cu multe dintre tezele lui trebuie să fim însă de acord, deoarece ele apără poziția științei și a bunului simț. Marxismul trebuie deci să trateze în mod diferit cele două curente, dar nu se poate solidariza cu nici unul. Prin urmare, el trebuie să prezinte o încercare propie de a soluționa problema.

●

„Abia acum, după ce am examinat patru momente, patru laturi ale relațiilor istorice inițiale, constatăm că omul are și «conștiință». Dar nu o are de la început, ca conștiință «pură». «Spiritul» poartă de la bun început blestemul de a fi «împovărat» de materie, care aici apare sub formă de straturi de aer în mișcare, sunete, pe scurt sub formă de grai. Limba este la fel de veche ca și conștiința; limba *este* adevărata conștiință practică, existentă și pentru alți oameni, deci și pentru mine însumi, și limba se naște, ca și conștiința, tocmai din nevoia, din necesitatea de a comunica cu alți oameni“[23].

Aceste cuvinte ale lui Marx, privind rolul limbii în procesul de comunicare între oameni, datează din anul 1844. Cam în același timp, în primăvara anului 1845, Marx își scrie *Tezele despre Feuerbach,* dintre care trei au, pentru noi, o deosebită importanță. Tezele 6, 7 și 8 se referă la caracterul social al persoanei umane și la concluziile ce rezultă pentru studiul manifestărilor vieții spirituale ale acestei persoane. Reproducem tezele:

[23] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană,* E.S.P.L.P., București., 1956, pp. 26—27.

6

„Feuerbach reduce esenţa religioasă la esenţa *umană*. Dar esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relaţiilor sociale.

Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esenţe reale, este silit prin urmare:

1) să facă abstracţie de procesul istoric, să considere separat sentimentul (Gemüt) religios şi să presupună un individ uman — *izolat* — abstract.

2) Esenţa umană nu poate fi, prin urmare înţeleasă la el decît ca «specie». ca generalitate internă mută, care uneşte *în mod natural* mulţimea indivizilor.

7

De aceea Feuerbach nu vede că însuşi «sentimentul religios» este un produs social şi că individul abstract pe care-l analizează aparţine unei forme sociale determinate.

8

Orice viaţă socială este în esenţă *practică*. Toate misterele care duc teoria spre misticism îşi găsesc dezlegarea raţională în activitatea practică omenească şi în înţelegerea acestei practici“[24].

Am reprodus citatele din Marx la începutul consideraţiilor despre înţelegerea marxistă a problemei comunicării, întrucît în ele putem găsi baza pentru rezolvarea ei.

Am reţinut că transcendentalismul reproşează naturalismului comiterea unui *circulum in demonstrando*. Deşi trebuie *să demonstreze* posibilitatea comunicării, naturalismul *presupune* posibilitatea comunicării, susţinînd că există o suficientă „similitudine a organismelor umane“. Naturalismul este neputincios în faţa acestei învinuiri, neputincios pentru că punctul de plecare adoptat de naturalism pentru explicarea fenomenelor sociale conţine o eroare fundamentală.

[24] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, pp. 614—615.

Voi începe cu problema persoanei umane. Ca și Feuerbach, la timpul său, naturaliștii înțeleg persoana umană în mod abstract. numai ca pe un exemplar al speciei „om“. Este și acesta un materialism, însă un materialism limitat, din cauză că face abstracție de factorul social.

Singura „universalitate“ accesibilă unei astfel de analize a omului este universalitatea *speciei* și, tocmai de aceea, naturalismul, la fel cu Feuerbach, poate înțelege esența omului numai ca „«specie» ca generalitate internă «mută», care unește în mod *natural* mulțimea indivizilor“. Transcendentalismul atacă tocmai acest punct slab al naturalismului, și pe drept cuvînt. Se confirmă din nou teza că idealismul se alimentează mai ales din mărginirea materialismului metafizic, deci din greșelile acestuia.

În adevăr, dacă persoana umană este interpretată naturalist, numai ca exemplar al unei specii naturale, dacă înțelegem numai astfel „similitudinea organismelor“, ce mai putem și ce mai avem dreptul să afirmăm despre „similitudinea intelectelor“, despre „similitudinea conștiințelor“ etc., care să nu fie altceva decît o simplă presupoziție? Transcendentaliștii au dreptate. În această interpretare nu se poate spune nimic cuminte despre problema care ne interesează și, efectiv, rămînem cu impresia că naturaliștii iau ca bază ceea ce abia urmează să demonstreze.

De altfel, problema „similitudinii intelectelor“ nici nu poate fi rezolvată în categorii pur naturaliste. În general, în aceste categorii nu poate fi rezolvată problema persoanei umane ca individ care face parte din societatea umană.

Criticînd tendințele naturaliste ale lui Feuerbach, Marx i-a adus acuzația că a adoptat, ca premisă, individul uman abstract și *izolat*, arătînd că „individul abstract pe care-l analizează aparține unei forme sociale determinate“. Aceasta reprezintă o critică la adresa tuturor „robinsonadelor“ în științele sociale.

Înțeleg oare acest adevăr elementar adepții concepției naturaliste asupra comunicării? Observăm că ei toți analizează relația „vorbitor-ascultător“. lăsînd în umbră problema legăturii lor sociale. Ce-i drept, în citatul reprodus

de noi, Dewey afirmă că cei doi parteneri aparţin unui grup social, de la care au preluat deprinderile lingvistice. Dar, în cursul consideraţiilor sale ulterioare, el nu trage aproape nici un fel de concluzii din acest fapt. Nu vreau să spun prin aceasta că Dewey şi ceilalţi adepţi ai naturalismului nu ar înţelege, în genere, problema legăturii sociale, sau că ei ar afirma în adevăr — cum susţin transcendentaliştii — că persoanele umane ar fi „absolut izolate". Din faptul că ei nu comit asemenea erori nu rezultă însă, că ar înţelege just importanţa determinării sociale a procesului de comunicare. Bineînţeles, ei nu avansează concepţii juste despre acest fapt şi tocmai de aceea se expun loviturilor transcendentalismului. Dar, poate că în argumentarea lor ei trec sub tăcere această problemă numai pentru că o consideră drept ceva la sine înţeles, drept un truism? Ca răspuns la asemenea argumente „defensive" trebuie să arătăm că, probabil, o banalitate mai mare este afirmaţia că o convorbire angajează totdeauna cel puţin doi parteneri: vorbitorul şi ascultătorul. Totuşi, naturaliştii nu consideră că ar fi cazul să treacă sub tăcere această banalitate (cf. Dewey şi, în primul rînd, Gardiner). Dacă ei ar vedea şi ar înţelege pe deplin însemnătatea determinării sociale a poziţiei individului, ca individ social, dacă ei ar vedea şi ar înţelege pe deplin însemnătatea determinării sociale a procesului de comunicare, atunci cu siguranţă nu ar trece sub tăcere această chestiune. Oricum, este o problemă importantă care le-ar permite să se delimiteze de poziţia adversarului, de poziţia misticismului transcendentalist. Iar în ştiinţă, tăcerea este, în anumite cazuri, deosebit de elocventă: lipsa unor afirmaţii poate să însemne acordul cu afirmaţiile contrare şi în orice caz, este o dovadă a nepriceperii sau a imposibilităţii de a le combate.

Or, tocmai de la această problemă, a poziţiei sociale a individului, trebuie să ne începem raţionamentele şi, atunci, se spulberă întregul mister al „similitudinii intelectelor" şi al „conştiinţei comune", sau al „caracterului miraculos" al comunicării etc.

Marx spune că „esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei ea este ansamblul relațiilor sociale". Esența chestiunii constă în înțelegerea acestui lucru, făcînd abstracție de forma neobișnuită — pentru zilele noastre — de exprimare a acestei idei. Poate, oare, un nemarxist să dezvolte o asemenea idee sau. măcar, să o adopte, să adere la ea? Nu văd nici un fel de piedici absolute. Dar, este perfect clar că înțelegerea *socială. deci istorică, a vieții spirituale a omului și a produselor ei constituie o contribuție incontestabilă și extrem de importantă a marxismului la știința care studiază societatea.*

Pentru a evita orice confuzie trebuie să adăugăm că descoperirea lui Marx n-a apărut pe un teren neexplorat, că ea a fost precedată de idei și de cercetări referitoare la influența mediului asupra concepțiilor (materialiștii francezi), precum și despre caracterul istoric al conștiinței umane (idealismul german). Marx a făcut nu numai sinteza acestor concepții ci, totodată, dezvoltîndu-le consecvent și pe o nouă bază (luarea în considerare a rolului relațiilor de producție în dezvoltarea conștiinței), a făcut o *descoperire* cu adevărat științifică, care a devenit temelia teoriilor moderne despre viața spirituală și produsele ei.

Omul, individul uman. dacă-l vom considera nu ca un obiect de studiu al fizicii, chimiei, medicinei etc., ci ca individ *uman,* ca unitate a omenirii, a societății umane, este un *produs social,* la fel ca și toate manifestările vieții sale spirituale: „înclinația religioasă", limbajul, gustul artistic, conștiința în general.

Omul, ca „unitate umană", este „un ansamblu de relații sociale", în sensul că îi putem înțelege geneza și dezvoltarea spirituală, exclusiv într-un „context" social și istoric, ca exemplar al unei „specii", care însă nu este numai naturală, ci și socială. Aceasta reprezintă, într-o anumită accepție a cuvîntului, istorismul și, într-o anumită accepție a cuvîntului, sociologismul. Așadar, materialismul istoric introduce punctul de vedere științific, sociologic, în cercetarea vieții spirituale a omului, în genere, și în cercetările asupra culturii, în particular.

În lumina acestei concepții devine cu totul clar că „conștiința este... un produs social și rămîne... un produs social, atîta timp cît există în genere oameni". Dar un produs similar este, de la bun început, și limba, deoarece „limba *este* adevărata conștiință practică, existentă și pentru alți oameni...". Geneza, atît a conștiinței, cît și a limbii, începe în cuprinsul vieții sociale, provenind din trebuințele ei, „din necesitatea de a comunica cu alți oameni".

Nu ne interesează însă aici problema genezei limbii și a limbajului. Ne interesează altceva: după eliminarea erorilor concepției naturaliste asupra fenomenelor sociale și după transferul cercetărilor pe terenul materialismului consecvent, mai rămîne oare ceva misterios în fenomenul de comunicare? Pot oare transcendentaliștii să adreseze și marxiștilor, cu îndreptățire, acuzația de *circulum in demonstrando?*

Evident, transcendentaliștii pot spune, urmîndu-l pe Urban: „... Rațiunea este tot atît de inadecvată și dacă o concepem în categoriile pur naturaliste ale istoriei și sociologiei".

Fac abstracție de faptul că istoria și sociologia nu au nimic comun cu naturalismul. După toate probabilitățile, acest termen înlocuiește aici „îngrozitoarea" noțiune de „materialism". Adepții transcendentalismului pot să spună, deci, că comunicarea, despre care se vorbește în aceste categorii, nu este comunicarea adevărată. Dar, putem și noi, urmîndu-l pe bătrînul Dietzgen, să-i trimitem în cer, printre îngeri, pe adepții modului de comunicare „angelic". Aici, pe pămînt, nu dispunem decît de modul nostru, pămîntesc, de cunoaștere și de comunicare. Nu are nici un rost să ne ocupăm de speculații.

Mai rămîne oare în vigoare argumentul care lovea atît de eficient în naturalism? Nu, căci s-a pierdut fundamentul lui, teza conștiințelor „absolut izolate", pe care transcendentalismul o poate reproșa fără teamă naturalismului, profitînd de insuficiențele și de greșelile lui. Din această teză deci n-a mai rămas nimic, iar o dată cu aceasta n-a mai

rămas nimic din argumentarea critică a transcendentaliștilor.

Omul, persoana umană, este un produs social, atît din punctul de vedere al evoluției sale fizice cît și psihice; atît din punctul de vedere al filogenezei, cît și al ontogenezei. Și, după cum nu există nimic misterios în „similitudinea organismelor", tot astfel nu e nimic misterios în „similitudinea intelectelor" sau în „similitudinea conștiințelor". Asemănarea aceasta (care, de altfel, lasă loc deosebirilor individuale) este cît se poate de firească și de naturală, este dobîndită în urma educației în societate, în urma preluării, în primul rînd, prin intermediul limbii, a moștenirii achizițiilor ei istorice. Acești doi factori acționează asemănător, în raport cu toți membrii societății; nu trebuie deci să ne mire că ei creează o „similitudine a intelectelor". Nu trebuie să ne mire că se spulberă miturile despre indivizii „absolut izolați"! În această ordine de idei devine cu totul inutilă introducerea unor factori transcendentali, mistici, pentru explicarea procesului de comunicare. Problema se explică cu totul firesc, dar nu în maniera naturalistă. Ea se explică *social*.

Iată ce elemente introduce marxismul în problema comunicării. Abordarea marxistă ne permite să rezolvăm problema într-un mod consecvent științific, delimitînd marxismul atît de speculațiile metafizice ale transcendentaliștilor, cît și de materialismul vulgar al concepției naturaliste.

Tot atît de categoric este respinsă, pe baza marxismului, a doua acuzație a transcendentaliștilor, aceea legată de problema „similitudinii realității" la care se referă comunicarea. Ținem minte că transcendentaliștii, considerînd faptul că comunicarea intelectivă se referă totdeauna la un anumit *univers du discours,* socotesc realitatea, despre care este vorba în procesul de comunicare, ca fiind o construcție. Pe această bază, ei ridică iarăși acuzația de *circulum in demonstrando,* deoarece asemănarea, care abia trebuie demonstrată, este adoptată — după opinia lor — drept premisă.

În adevăr, în concepția lor, *univers du discours* reprezintă lucruri care nu au o existență independentă de rațiune, ci sînt construcții ale rațiunii; dar construcțiile acestea trebuie să fie asemenea, pentru că asemănarea a fost introdusă de rațiunea însăși, anume de „Eul" transcendent, la care participă, într-un fel sau altul, diverșii indivizi.

Este pur misticism, pură speculație metafizică. În fața acestei speculații, naturalismul este neputincios: o dată ce s-a făcut o concesie în favoarea idealismului, el nu mai poate să se apere eficace împotriva loviturilor acestuia. Pentru marxism însă, care este materialism consecvent, nici acest argument nu este primejdios.

Aici este vorba despre controversa de principiu dintre materialism și idealism în domeniul ontologiei și teoriei cunoașterii. Controversa vizează, propriu-zis, următoarea problemă: este oare obiectul, despre care vorbesc indivizii în comunicare, obiect al convorbirilor comune pentru că el există exterior intelectelor lor și independent de ele, sau nu?

Este clar că în filozofie îți poți permite și luxul de solipsism. Dar atunci dispare nu numai obiectul *comun*, ci și *obiectul* în general, și nu mai rămîne decît „Eul" mistic, care creează lumea ca pe o construcție proprie. Aici se șterg hotarele dintre solipsismul epistemologic și cel ontologic. Trebuie să ne dăm limpede seama că o dată cu obiectul lichidăm și comunicarea, pentru că atunci nu mai avem ce anume comunica. De aceasta își dau seama și transcendentaliștii; de exemplu, Urban afirmă că pentru comunicare este necesar un „minimum de realism". El arată: „Nici o teorie consecventă a comunicării nu poate apărea din presupoziții subiectiviste, și dacă idealismul presupune subiectivismul, atunci idealismul trebuie respins"[25]. Dar, Urban se pronunță împotriva idealismului subiectiv de pe pozițiile idealismului obiectiv. Fără a mai face vreo pauză, el continuă: „Pe de altă parte, nici o teo-

[25] W. M. Urban, *op. cit.*, p. 264.

rie consecventă a comunicării nu poate apărea fără rațiunea transcendentă sau fără obiecte transcendente. Trebuie să respingem orice formă de realism care obiectează împotriva acestora“[26].

Așadar, nu putem renunța la obiectivitatea lucrului (dar, după opinia transcendentaliștilor, putem căuta salvarea în idealismul obiectiv), dacă nu vrem să renunțăm, în principiu, la orice teorie a comunicării.

Dar transcendentaliștii pot să spună că aici nu este vorba despre negarea lucrului obiectiv, ceea ce este dovedit de faptul că recunosc obiectivitatea obiectului comunicării, după cum procedează Urban. Important este că în comunicarea cu alți oameni vorbim de fapt despre lucruri, dar despre lucruri pe care le încadrăm într-un anumit *univers du discours,* în funcție de limba pe care o folosim. Însă pentru construirea acestui *univers du discours* ar fi necesară „rațiunea transcendentă“.

Argumentul este pur și simplu uluitor. Totuși este suficient să punem întrebarea „de ce?“, pentru ca farmecul să se risipească. În adevăr: de ce este necesară „rațiunea transcendentă“ pentru a crea *univers du discours,* și nu este necesară pentru existența obiectului? Ce înseamnă că obiectul comunicării este obiectiv, dacă în comunicare el figurează totdeauna ca produs subiectiv, ca o construcție? Nu se repetă oare aici vechea concepție despre incognoscibilele *noumena,* care există obiectiv, și *phenomena,* care ne sînt date în cunoaștere și reprezintă propriile noastre construcții? Dar critica fenomenalismului kantian a pus de mult la punct această concepție. De aceea, trebuie să spunem limpede: ori acceptăm existența obiectivă a obiectului comunicării, ori subiectivizăm acest obiect, și atunci dispare posibilitatea înțelegerii reciproce. *Tertium non datur.* Transcendentaliștii s-au încurcat iremediabil în propriile lor subtilități.

Dar cum stau lucrurile cu acest *univers du discours* din punctul de vedere al teoriei materialiste a cunoașterii?

[26] W. M. Urban, *op. cit.,* p. 264.

Dacă ne vom situa pe poziția că obiectul cunoașterii noastre și, o dată cu aceasta, obiectul comunicării există obiectiv, adică în afara oricărei rațiuni și independent de ea, atunci rațiunea, cunoscînd, îl *reflectă* (în accepția particulară a cuvîntului), într-un fel sau altul. Obiectul izolat este însă o abstracțiune: rațiunea reflectă obiectul totdeauna într-un *context anumit*. În acest sens, contextul trebuie să existe și în transmiterea cunoașterii. Afirmația că obiectul apare aici într-un anumit *univers du discours* este o afirmație banală. Referirea la *univers du discours* în procesul de comunicare nu implică dificultăți, cu atît mai mult cu cît aici nu este vorba despre obiecte, ci despre *cuvinte cu mai multe înțelesuri,* ale căror semnificații se concretizează de-abia într-un context. În acest scop, însă, nu este nevoie de nici un fel de „Eu" transcendent, ci numai de o indicare clară și inteligibilă a contextului, ceea ce, la rîndul său, presupune precizie în exprimare la cel ce vorbește, și erudiție corespunzătoare la cel ce ascultă. Nici un fel de „Eu" transcendent mistic nu-mi va fi de folos pentru înțelegerea unui *univers du discours,* să zicem al celui din mecanica cuantică, dacă nu cunosc domeniul respectiv.

Aici ne revin în minte cuvintele lui Marx, citate mai sus:

„Orice viață socială este în esență *practică*. Toate misterele care duc teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în activitatea practică omenească și în înțelegerea acestei practici".

Poziția marxismului în disputa dintre naturalism și transcendentalism se reduce, așadar, la a arăta că această dispută privește fenomene prin excelență sociale și, în acest sens, naturale.

Nu este oare aceasta un truism, un punct de vedere adoptat pretutindeni în știință? Nicidecum.

Că nu este un truism o dovedește întreaga dispută pe care o analizăm aici, faptul că nu numai transcendentaliștii, dar nici măcar naturaliștii nu înțeleg pe deplin această teză și nu o pot aprecia pe deplin.

Unele puncte de vedere, îndeosebi punctul de vedere al transcendentalismului în disputa care ne interesează, par stranii pentru bunul simț. Dar concepțiile filozofilor nu concordă totdeauna cu bunul simț, iar adesea, întreaga lor „originalitate" constă tocmai în a șoca acest bun simț. De aceea poate că ar fi cazul ca, așa cum mi s-a propus o dată într-o discuție, să considerăm aceste concepții drept manifestări de cretinism sau de schizofrenie și, pe această bază, să le respingem ca lipsite de importanță? Sau, poate ar fi cazul să spun că, pare-se, eu nu înțeleg ce afirmă acești autori, deoarece le atribui concepții atît de absurde; sau, să declar că întrucît concepțiile lor sînt atît de absurde sînt scutit de a discuta, dată fiind poziția vădit neștiințifică a adversarului. Nu sînt de acord cu nici una dintre aceste teze. Cu toată aparența, astfel de concepții nu sînt o manifestare a debilității sau a tulburării rațiunii, ci sînt doar o variantă a gîndirii iraționaliste, răspîndită în lumea burgheză. Chiar și misticismul este un fenomen social, un fapt social, care trebuie relevat, înțeles și apreciat în cadrul bătăliei ideologice care se desfășoară astăzi în domeniul filozofiei. De asemenea, nu am dreptul să spun, atunci cînd îmi convine, că „nu înțeleg" și, pe această bază, să mă retrag din luptă. *Înțeleg* deci sensul frazelor exprimate, deși le resping (înțeleg de exemplu, înțelesul frazei, potrivit căreia comunicarea este posibilă datorită unui „Eu" transcendent, după cum înțeleg propozițiile care afirmă atotputernicia lui Dumnezeu). Cuvintele „nu înțeleg" pot însemna, în acest caz, doar că nu sînt de acord cu acest punct de vedere, că-i refuz un sens din punctul de vedere al științei, etc. Ar fi însă periculos dacă pe această bază am hotărî să renunțăm la discuție. Adversarul ar putea să spună, cu tot atîta succes, că nici el „nu înțelege" ceea ce spunem. Dar, poate că nu este cazul să ne neliniștim, fiind convinși că tocmai noi avem dreptate? Aceasta ar însemna însă sfîrșitul progresului spiritual, sfîrșitul oricărei discuții, o monopolizare dăunătoare a gîndirii științifice.

Prin urmare, să discutăm; o dată ce discuţia este necesară, poziţia marxistă în problema comunicării nu este o banalitate. Dimpotrivă, nu numai în ce priveşte primordialitatea istorică, ci şi *în prezent* ea este unica poziţie care tratează pe deplin consecvent problema comunicării din punct de vedere social şi, totodată, materialist, şi istoric.

Este cu totul altă chestiune că marile descoperiri după ce intră în patrimoniul ştiinţei par atît de simple, încît oamenii, care îşi formează concepţiile sub influenţa lor, au impresia că sînt banale. Acesta este mersul obişnuit al lucrurilor. Cele mai mari descoperiri, mai ales în domeniul ştiinţelor sociale, se referă, de obicei, la probleme simple, cotidiene, dar care, dintr-o cauză sau alta, n-au fost observate înainte, nu au fost înţelese, sau, pur şi simplu, au fost trecute intenţionat pe al doilea plan. Acest fapt nu micşorează cu nimic importanţa descoperirii şi, cu atît mai puţin, meritul de a o utiliza într-o analiză concretă, îndeosebi, dacă — aşa cum se întîmplă în cazul teoriei comunicării — nu este vorba despre ceva general şi nici măcar despre ceva ce este înţeles şi luat în considerare de majoritatea cercetătorilor.

●

Am arătat că marxismul consideră conştiinţa umană şi limba — conştiinţa pentru alţii — drept un produs social. Această ipoteză şi-a găsit expresia în articolul lui Engels *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuţei în om,* precum şi în teoria lui Marx şi Engels despre rolul diviziunii muncii, ca factor al evoluţiei societăţii. Munca — gîndirea — limba sînt cele trei pietre de hotar în concepţia marxistă asupra genezei societăţii omeneşti. Aceste trei elemente sînt inseparabile. Omul se desprinde singur din lumea animală în momentul cînd începe să producă unelte, spune Marx. Munca omului este indisolubil legată de conştiinţă, adică de gîndire care, la rîndul ei este genetic inseparabil legată de limbă. Conştiinţa, deci

și limba constituie un produs al procesului de muncă, un produs social, dar, totodată, o condiție indispensabilă pentru dezvoltarea ulterioară a acestui proces, pentru existența stadiilor lui superioare. Munca omului se bazează pe cooperare, iar aceasta este imposibilă fără gîndire conceptuală și fără comunicare. Aceasta este dialectica interacțiunii, care ne permite, totodată, să înțelegem procesul de comunicare fără să apelăm la miracole și la metafizică.

Așadar, problema este „prozaică", firească, deși scapă interpretării naturaliste, fiind prin excelență socială. Dar, este în adevăr atît de simplă? Este oare suficient să constatăm pur și simplu că cineva vorbește, că cineva ascultă și că ambele părți, comunicînd, se înțeleg între ele?

Aici este cazul să luăm poziție împotriva simplismului bunului simț. Se exclude astfel orice analiză mai profundă, știința este amenințată cu distrugerea.

Noi spunem: oamenii stau de vorbă și se înțeleg unii pe alții, și aceasta este comunicarea. Foarte bine! Dar pentru o analiză științifică problema abia începe. Care anume problemă? Firește, nu problema metafizică a posibilității comunicării. Bineînțeles comunicarea este posibilă, o dată ce sîntem la fiecare pas martorii acestui fapt. Ea nu este nici problema mistică: ce factor transcendent face posibilă comunicarea? O putem explica științific, fără miracole și fără metafizică. Începe problema științifică a *modului* în care se realizează procesul de comunicare.

Specialiștii în psihologia socială văd esența comunicării în faptul că părțile își preiau alternativ rolul de parteneri, înțeleg situația partenerilor, precum și cuvintele care sînt rostite de ei[27]. Putem să formulăm definiția într-un fel sau altul. Întotdeauna, însă, comunicarea intelectivă este legată de înțelegerea *identică* a unor enunțuri determinate de către ambele părți.

Înțelegerea reciprocă, comunicarea intelectivă este legată indisolubil de *limbaj*. Vom mai reveni, în considerațiile ulterioare, la o definire mai precisă a ceea ce înțele-

[27] Cf. G. A. Lundberg, C. C. Schrag și O. N. Larsen, *Sociology*, New York, 1954, p. 389.

gem prin limbaj. Aici aş vrea să subliniez numai că, indiferent de felul în care cineva defineşte limbajul, indiferent de imensele deosebiri ce există, în această privinţă, între diferiţii autori, care adesea se combat, în fiecare definiţie găsim o referire la problema semnelor, sau a simbolurilor din care este construită limba umană.

Vorbind, omul produce anumite *semne* sonore de un tip special (alţii spun: simboluri sonore articulate). Comunicarea constă în faptul că cel ce produce aceste semne sonore şi cel ce le ascultă le înţeleg la fel, adică le dau aceeaşi *semnificaţie*. Aşa defineşte comunicarea Lundberg cînd arată: „Comunicarea poate fi definită ca o transmitere de semnificaţii prin intermediul unor simboluri“[28].

Aşadar, am introdus pentru analiza comunicării trei noţiuni fundamentale, care trebuie studiate în continuare: semnul (simbolul), semnificaţia, limbajul. Pentru a înţelege sensul comunicării şi pentru a explica clar condiţiile sociale ale eficienţei ei, trebuie să analizăm întîi aceste trei noţiuni şi problemele legate de ele. Prin urmare, din analiza prealabilă a procesului de comunicare rezultă firesc planul consideraţiilor noastre ulterioare.

[28] Cf. G. A. Lundberg, C. C. Schrag şi O. N. Larsen, *Sociology*, New York, 1954, p. 360.

CAPITOLUL II

SEMNUL. ANALIZA ȘI TIPOLOGIA LUI

1. Procesul de comunicare, punct de plecare în analiza semnului

Teza că punctul de plecare al problemelor semantice trebuie să-l constituie procesul social al comunicării își găsește o confirmare strălucită în problematica semnului și a semnificației. În adevăr, dacă în aceste probleme, fundamentale pentru semantică, facem abstracție de aspectul lor social, sociologic, putem ajunge (în istorie această posibilitate s-a transformat adesea în realitate) în impasul fără ieșire al verbalismului și formalismului.

Pentru a răspunde corect la întrebarea *în ce fel* are loc procesul de comunicare între oameni, în particular, pentru a răspunde la problema extrem de importantă, din punct de vedere social, a factorilor care favorizează și care defavorizează comunicarea eficientă între oameni, trebuie să analizăm precis categorii cum sînt cele de semn și de semnificație, trebuie să avem o idee exactă asupra înțelesului acestor termeni. Dar, tocmai pentru că semnul și semnificația sînt elemente componente ale procesului de comunicare, punctul de plecare în analiza lor trebuie să

fie procesul social al comunicării, luat în totalitatea lui. O analiză ruptă de acest proces va fi unilaterală și, adesea, cu totul denaturată. Acesta este drumul firesc al dialecticii relațiilor dintre parte și întreg.

Desigur, ne putem ocupa de tipologia semnelor sau de speculații filozofice pe tema esenței semnificației, fără legătură cu fondul social al procesului de comunicare. Nu este greu să indicăm exemple de analiză de acest gen, făcute de-a lungul bogatei istorii a problemei. Ne putem situa și pe poziția că geneza socială a problematicii este evidentă și presupusă tacit, dar că această premisă nu introduce elemente noi în analiză și, de aceea, nu trebuie să înrîurească desfășurarea acesteia. Bineînțeles, și acest punct de vedere poate fi ilustrat cu exemple istorice. În ambele cazuri avem de-a face cu un punct de vedere care, rupînd analiza semnului și semnificației de baza ei socială firească, deschide larg porțile unei speculații filozofice sterile.

Problema esenței și rolului semnului, în consecință și a tipologiei diverselor sale forme și variante, apare în totalitatea ei numai atunci cînd o considerăm în cadrul problemei: *cum* se înțeleg oamenii unii pe alții, *cum* realizează ei comunicarea.

Trebuie să spunem răspicat că ne referim la procesul înțelegerii reciproce, al comunicării *umane*. Comunicarea — într-o formă sau alta — apare (cum am mai spus) nu numai pe treapta evoluției umane, ci și pe treapta animalității. De aceea, se și vorbește adesea, desigur cu un înțeles specific determinat, nu numai despre comunicarea la animale, ci și despre semnele și semnalele care apar în cursul traiului lor în comun. Este vorba aici, totuși, despre noțiuni cu numeroase înțelesuri, care pot să întunece problema și să provoace multe confuzii.

Este clar că și în lumea animală există un proces de comunicare, în măsura în care și acolo apare un proces în comun de activitate vitală, care este un proces *sui generis* de activitate socială. Genetic, orice comunicare este indisolubil legată de o colaborare (în accepția largă a ter-

menului, care cuprinde deopotrivă munca și lupta). Căci în activitatea comună apare necesitatea și izvorul comunicării între indivizii care colaborează între ei. Se confirmă adevărul cuvintelor poetului — „la început a fost *Fapta*". Filozofia (cea științifică, nu speculativă) caută soluția multor probleme (cel puțin în sens genetic) din sfera conștiinței în activitatea practică, adică în acțiunea în comun, care transformă lumea (la nivelul omului, vorbim despre activitate socială). Aceasta este deopotrivă valabil pentru procesul de comunicare și pentru problema semnului.

Albinele colaborează în stup la culesul și depozitarea mierei, la fel colaborează furnicile în furnicar, cerbii dintr-o turmă, etc. În fiecare dintre aceste cazuri avem de-a face cu un proces specific de comunicare între albine, furnici, cerbi etc. Într-un anumit sens, o albină care îndeamnă pe altele, prin „dansul" ei, să-și ia zborul le transmite „semne". Faptul este extrem de interesant și ne relevă o imensă problematică de cercetare, nu numai de domeniul zoopsihologiei. Totuși, este evident că avem în vedere altceva atunci cînd vorbim despre înțelegerea reciprocă, semne etc., în cazul animalelor, și altceva, în cazul oamenilor și al societății umane. Pentru claritate și pentru a evita echivocul, trebuie să respingem de la început analogiile neclare și speculațiile bazate pe ele, și să limităm sfera intereselor noastre la procesul specific uman de comunicare și utilizare a semnelor. Vorbind aici de procesul specific uman de comunicare, nu predetermin nicidecum tratarea naturii acestui proces la animale, ci limitez în mod deliberat sfera analizei. Acesta este un procedeu de cercetare admisibil și chiar necesar în cazul nostru.

Oamenii se înțeleg unii pe alții în moduri diferite și — mai ales la nivelele înalte ale procesului de comunicare, atunci cînd în cadrul lui acționează nu numai stimulii biologici, de producție etc., ci nevoia unui schimb de idei abstracte, impulsiunile afective, etc. — izvoarele diverselor manifestări concrete ale acestui proces sînt și ele diferite. Totdeauna, însă, oamenii ajung să se înțeleagă între ei cu ajutorul cutărei sau cutărei forme de semne. Tocmai de aci

provine importanța practică și teoretică a semnului, de aci provine și nevoia unei teorii determinate a semnului.

Oamenii comunică și se înțeleg cu ajutorul gesturilor, cu ajutorul limbii sonore, cu ajutorul scrierii, al imaginilor, al unor semnale convenționale etc. Dar în toate aceste cazuri avem de-a face cu semne. Atît gesturile cît și sunetele vorbirii, scrierea, semnalele etc. sînt anumite forme de semne care, sistematizate, constituie un model de limbă.

Tocmai pentru că omul reușește totdeauna să se înțeleagă cu alți oameni prin intermediul semnelor, întreaga viață socială abundă în semne, fiind imposibilă fără ele. Chiar faimoșii academicieni din insula Balnibarbi, — despre care Gulliver spune că, pentru ca în cursul vorbirii să facă cît mai puține eforturi, purtau asupra lor toate lucrurile la care se referea convorbirea respectivă — erau nevoiți să folosească semne, fie chiar extrem de primitive: gesturi indicative, gesturi imitative sau imagini. Deci, nu trebuie să ne mire că semnele, care se bucură de multă vreme de interesul filozofiei, sînt considerate astăzi, de către unele curente filozofice, drept principalul obiect de cercetare. De exemplu, Susanne Langer, autoarea interesantei lucrări *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art,* vede în problema semnului și a simbolului un indicator al înnoirii filozofiei care, după opinia acestei autoare, se află într-o stare de criză, din cauza epuizării problematicii tradiționale. Putem avea o atitudine sceptică față de asemenea concepții extremiste, dar trebuie să constatăm, totuși, că — sub diferite forme — problema semnului tinde să ocupe tot mai mult un loc de prim plan în cercetările diverselor discipline filozofice. Și trebuie să recunoaștem că pe bună dreptate.

Am limitat mai sus sfera preocupărilor noastre la procesul specific uman de comunicare; acum, în continuare, o vom limita la sfera comunicării intelective, eliminînd procesele legate de comunicarea interumană a stărilor afective prin mijloace neintelective. În procesul de comunicare, asfel înțeles, un anumit conținut cognitiv este transmis

de la un om la altul, prin intermediul unor semne anume. Cînd vorbesc, scriu, gesticulez, cînd fac semne ce se caracterizează prin asemănarea cu lucrurile desemnate, sau care simbolizează anumite abstracţiuni şi acţiuni, cînd declanşez semnale stabilite convenţional, etc., semnul respectiv este legat pentru mine de un anumit conţinut al gîndirii, şi îl folosesc pentru a trezi în *altcineva* acelaşi conţinut. Cu alte cuvinte, în procesul comunicării semnul are *aceeaşi semnificaţie* pentru indivizii participanţi la comunicare, iar procesul de comunicare constă într-o *transmitere de semnificaţii* cu ajutorul semnelor.

Aici trebuie să distingem două probleme: comunicarea în sens de *transmitere de semnificaţii*, şi comunicarea în sens de *transmitere de convingeri*. În literatură, aceste două probleme apar adesea nu numai împreună, ci şi indistincte, ceea ce, bineînţeles, nu simplifică această problematică şi aşa foarte complicată. Rostul acestei deosebiri poate fi ilustrat prin următoarele exemple. Cînd cineva îmi comunică ideea atotputerniciei lui Dumnezeu, înţeleg foarte bine sensul ideii exprimate de interlocutorul meu, dar de aici nu rezultă cîtuşi de puţin că aş fi de acord cu el. Căci nu este suficient să înţelegem semnificaţia cuvintelor, sau a altor semne utilizate într-o situaţie concretă, pentru a împărtăşi convingerile celui ce rosteşte cuvintele sau foloseşte semnele respective. Crearea unor convingeri comune şi concordante presupune nu numai înţelegerea identică a ideilor exprimate, ci şi recunoaşterea în comun a adevărului acestor idei. Aici însă ne va interesa numai procesul de comunicare, în sens de transfer de semnificaţii şi rolul semnului în acest proces[1].

[1] Problema eficienţei comunicării vizînd realizarea concordanţei de concepţii, adică a transmiterii convingerilor, este considerabil mai largă. incluzînd, cum am mai arătat, problema bunei înţelegeri mutuale, ca o parte componentă. Această accepţie mai largă a comunicării este importantă, în primul rînd, pentru cei ce se interesează de problematica propagandei şi a formării opiniei publice. Este o problemă socială extrem de importantă, de ale cărei aspecte mă voi acupa în cursul unor consideraţii ulterioare.

Ce tipuri de semne intervin în procesul înțelegerii interumane și care este natura lor? Răspunsul îl dă analiza și tipologia semnelor, ca introducere la analiza semnificației.

După cum am mai relevat, punctul de plecare al analizei semnului, deci și al aceleia a semnificației (semnul și semnificația nu reprezintă „entități“ independente, ci un fenomen integral pe care îl divizăm în părți, sau în aspecte, numai în cadrul cercetării), este procesul de comunicare, adică o *activitate socială* determinată. Acest punct de plecare este esențial pentru analiza marxistă a problemei. El constituie și conținutul rațional al unor încercări de analiză behavioristă, pragmatistă sau operaționalistă (de exemplu, la Peirce, G. Mead sau Morris). Abordînd problema sub acest aspect, observăm în procesul de comunicare (și îndeosebi în înțelegerea acestui proces, ca transfer efectiv de convingeri) o încercare de „a intra“ în rolul partenerului. În literatură găsim în acest caz o analogie justă cu jocul de șah: jucătorul trebuie să se gîndească totdeauna nu doar la propriul său plan de atac, ci și la planurile posibile ale adversarului, adică el trebuie „să intre“ în posibilitățile acestuia de înțelegere și de apreciere a diverselor mutări de pe eșichier. În această înțelegere a rolului partenerului și în încercările de a „intra“ în situația lui este cuprinsă esența dialogului social legat de colaborare și, totodată, de înțelegerea reciprocă. În aceasta constă tocmai dialogul *sensu stricto*, adică schimbul de idei, transmiterea de semnificații *cu ajutorul semnelor*.

Bătrînii înțelepți din Balnibarbi purtau cu ei saci cu lucruri, ca să nu fie nevoiți să vorbească. Ideea lor s-a dovedit a fi inutilizabilă, nu numai pentru că erau nevoiți să care greutăți mari. După cum am mai arătat, chiar și în acest caz extrem și absurd nu poate fi eliminată utilizarea semnelor, cum ar fi gesturile care indică sau imită anumite acțiuni. Problema cea mai importantă este însă alta: venerabilii înțelepți puteau să reducă travaliul plămînilor lor, dar nu puteau înfăptui miracolul expulzării ca-

tegoriilor limbii din gîndire. Și aceasta, pentru simplul fapt că altă gîndire nu există, iar pe tema „cunoașterii autentice" sau a „cunoașterii directe" putem, în cel mai bun caz, să construim speculații filozofice. Nu vom face aici cercetări speciale pentru a vedea dacă în sistemul de gîndire, realizat cu ajutorul sau prin intermediul oricărui tip de semne, avem dreptul să vedem criteriul de diferențiere a umanului, criteriul deosebirii lumii umane de regnul animal; deși se pare că totul tinde să-l indice că fiind realmente unul dintre criteriile posibile (de altfel, indisolubil legate de altele, în special de criteriul muncii). În schimb, este un fapt cu totul incontestabil, și, acesta prezintă pentru noi cea mai mare valoare în cazul de față, că în etapa limbii sonore și a sistemului de gîndire conceptual, legat de ea, orice alt sistem de semne, adică orice alt limbaj *sui generis* depinde de limba vorbită, în sensul că îi ține locul și că, în stadiul final al comunicării, este tradus în limba vorbită. Cu alte cuvinte, un asemenea limbaj este folosit ca substitutiv, ca un sistem de semne ale altor semne (limba sonoră). Este o eroare gravă să nu se observe acest fapt în considerațiile despre diversele sisteme de „limbaje", ceea ce comportă consecințe teoretice dintre cele mai neoportune; în primul rînd, aceasta ne sugerează ideea falsă a egalității în drepturi și a autonomiei acestor „limbaje". Pericolul greșelii amintite confirmă, printre altele, adevărul tezei noastre despre fertilitatea înțelegerii problemelor semanticii din punctul de vedere al procesului de *comunicare în ansamblu*. Numai bazîndu-ne pe analiza socială a problemei, putem să ne dăm seama de ierarhia corectă a diverselor sisteme de semne, să stabilim interdependența diverselor „limbaje".

O analiză a semnelor, astfel fundată, relevă, în primul rînd, eterogenitatea lor și, într-un anumit sens, ierarhizarea lor, sub aspectul importanței și al rolului lor în procesul de comunicare interumană, iar în al doilea rînd, omogenitatea, în sensul că au o trăsătură comună, anume aceea că toate semnele sînt create teleologic, pentru nevoile procesului de comunicare, sînt *purtători de semni-*

ficații, deoarece toate sînt derivate în raport cu limba sonoră, dacă ne referim la funcțiunea lor actuală de comunicare.

Considerațiile din acest capitol vor fi consacrate, îndeosebi, elucidării acestei teze și tipologiei semnelor legate de ea[2].

2. Încercarea lui Husserl de a crea o tipologie a semnelor

Vasta literatură a problemei, în care sînt expuse diverse teorii ale semnului, deci și sugestii diverse — cîteodată diametral opuse — de tipologizare a semnelor, ne conturează două idei.

În primul rînd, tocmai această abundență, împreună cu diversitatea sugestiilor, mă îndeamnă să renunț la gîndul unei sinteze a lor, făcîndu-ne să preferăm ideea unei încercări proprii de a rezolva problema, folosind considerațiile din trecut ca pe un fel de stimulenți intelectuali.

În al doilea rînd, analiza acestor puncte de vedere arată că deosebirile dintre ele, ca și deosebirile de tipologie, nu au numai un caracter formal sau terminologic, ci ascund probleme mai profunde, esențiale, care trebuie stabilite cu precizie în considerațiile ulterioare, pentru a elucida mai bine problema, eliminînd concepțiile greșite construite pe acest teren.

Cum am mai spus, punctul de plecare al analizei noastre este procesul de comunicare, ca proces social integral. Prin această teză teoretică nu afirm cîtuși de puțin că drumul cercetării ar începe efectiv de aici. Nu, nu este

[2] După predarea la tipar a acestei lucrări mi-a căzut în mînă cartea lui L. O. Reznikov, *Poneatie i slovo*. Îmi pare rău că n-am putut ține seama aici de diversele idei interesante ale autorului; aș vrea să subliniez că sînt de acord cu multe dintre concepțiile și observațiile lui referitoare la analiza semnului.

un principiu adoptat *a priori* ci o teză la care am ajuns, *ca rezultat* al cercetărilor sau raţionamentelor noastre. Am mai spus, în altă ordine de idei, referindu-mă, în particular, la activitatea lui Marx, că în ştiinţă această metodă este naturală.

Aşadar, luînd ca punct de plecare procesul comunicării între oameni — fapt evident, dar complex prin desfăşurarea şi prin funcţiunile lui —, împrejurarea că oamenii, în activitatea lor, adică în *activitatea lor comună* (căci fiecare activitate este socială), se înţeleg unii pe alţii, transmiţîndu-şi prin semne anumite semnificaţii, şi, ca rezultat, anumite acte cognitive şi convingeri, creăm un cadru specific şi o bază teoretică pentru analiza semnului.

În acest context pare cu totul banală afirmaţia că avem de-a face cu un semn numai atunci cînd cutare sau cutare lucru, proprietate sau eveniment material sînt incluse în procesul de comunicare. Ne vom convinge însă că afirmaţia nu este de loc banală, că ea are o mare importanţă pentru înţelegerea corectă a naturii semnului şi pentru o tipologie corespunzătoare a semnelor.

Spunem că îngheţarea apei este un semn că temperatura a scăzut, că haloul din jurul Lunii este un semn că se strică vremea, că — dacă recurgem la alte categorii de exemple — negrul este un semn (simbol) al doliului, că lansarea unei rachete roşii este un semn convenţional (un semnal) pentru o anumită acţiune, că un sunet anumit înseamnă ceva anume, întrucît el este un semn (un semn verbal) într-o aumită limbă, etc. Dar „în sine“, îngheţarea apei este un proces natural, un fenomen natural, şi nu un semn. Tot astfel, lumina roşie a rachetei, culoarea neagră, anumite vibraţii ale aerului sînt şi ele „în sine“ obiecte, proprietăţi ale lor, evenimente reale şi nu semne. De-abia în *cadrul procesului uman de comunicare* aceste fenomene, lucruri şi evenimente naturale mai devin şi altceva: o verigă a procesului social, un element al acestuia, denumit semn.

Afirmaţia nu este nouă, cum nu este nou nici postulatul potrivit căruia analiza elementelor comunicării trebuie să înceapă de la determinarea socială a acestui proces. Ea nu este o afirmaţie proprie exclusiv marxismului, dar marxismul creează cea mai consecventă şi mai trainică bază tocmai pentru un asemenea tip de analiză. De exemplu, problema concretă a felului în care lucrurile şi evenimentele reale devin semne în cadrul procesului de comunicare între oameni a fost foarte bine observată şi înţeleasă de către Peirce. El a subliniat cu toată vigoarea că un lucru, o proprietate a unui lucru, sau un eveniment funcţionează ca semn numai atunci cînd sînt interpretate, adică atunci cînd există cineva care, în procesul de comunicare, apare în rolul de interpretator ca semn al respectivului lucru, eveniment etc. Această concepţie este susţinută şi în prezent de către Morris, de exemplu, constituind una dintre ideile fundamentale ale semioticii lui, idee care provine, de altfel, de la Peirce. Această concepţie este susţinută şi de Susan Stebbing *(A Modern Introduction to Logic)* şi de alţii. Nu contează deci dacă această teză este nouă şi cine are prioritate în acest sens. Este vorba despre sistemul în al cărui context această afirmaţie apare şi despre concluziile care se trag din ea.

Trebuie să ţinem minte că interesul sporit pentru problematica semnului şi a simbolului a creat în filozofia contemporană nu numai un nou cîmp de cercetări şi de căutări, ci şi noi posibilităţi pentru speculaţia filozofică. Este suficient să dăm ca exemplu ideile fundamentale ale teoriei lui Cassirer asupra simbolurilor, pentru a ne da seama că speculaţia idealistă este capabilă să utilizeze orice concepţie nouă pentru scopurile ei. Fără îndoială, Cassirer este un gînditor adînc şi are mari merite în domeniul analizei şi dezvoltării teoriei simbolismului. Dar afirmaţiile sale, despre funcţiunea înnăscută omului de simbolizare, de „creare" a realităţii prin simboluri etc., au un iz de speculaţie idealistă şi nu le putem accepta, fără a admite totodată şi baza lor filozofică idealistă.

Primul rezultat al aplicării consecvente a tezei că semnul trebuie analizat în contextul procesului de comunicare, că semn nu poate fi decît un fenomen sau un obiect în cadrul acestui proces (adică un obiect sau un fenomen interpretat corespunzător de către cineva) înseamnă o subminare, ba chiar o detronare a încercărilor, acceptate prin tradiție, de tipologizare a semnelor. Mă refer, în primul rînd, la concepțiile lui Husserl, care au exercitat o uriașă influență asupra literaturii consacrate semnului și semnificației.

Atît în limbajul comun, cît și în încercările de precizare științifică a noțiunilor, ne uimește uriașa multiplicitate de înțelesuri ale termenului „semn". Este izbitoare și neobișnuita instabilitate și chiar arbitrarul în distincțiile terminologice dintre „semn", „indiciu", „simbol", „semnal" etc. Nu trebuie să ne mire deci că încercările de clarificare a funcțiunilor semnului sînt legate în modul cel mai strîns de încercările de tipologizare, care să permită o ierarhie a semnelor din punctul de vedere al sferei și al conținutului lor și, deci, de a introduce ordine în problema terminologiei.

Ce poate fi remarcat, de la început, în aceste încercări de tipologizare? Probabil, împărțirea lucrurilor și a fenomenelor, care funcționează ca semne, în unele care au un caracter natural, apărînd independent de activitatea teleologică a omului, și numai *ex post*, fiind interpretate de către om ca semn a ceva, și în altele care sînt un produs al creației sociale conștiente a omului, fiind trezite la viață *cu scopul* de a funcționa ca semne. Primele sînt denumite semne *naturale*, celelalte, semne *propriu-zise* sau *artificiale*.

În adevăr, spunem într-un anume sens că înghețarea apei este un semn al scăderii temperaturii, că haloul din jurul Lunii este un semn că se strică vremea, că ridurile de pe chipul unui om sînt un semn de bătrînețe, etc. în

timp ce în alt sens spunem că culoarea neagră este un semn de doliu, că culorile sînt un semn național, că lansarea unei rachete roșii este un semn pentru începerea unui atac, că un monument este un semn al vreunui eveniment istoric, că nodul la batistă este un semn care trebuie să ne amintească că trebuie să facem ceva, etc. Și iarăși, în alt sens, spunem că vorbele pe care le rostim sînt semne sonore, că o frază scrisă este un semn grafic, că a face cu ochiul este un semn de înțelegere, că un anumit număr de puncte și linioare, sau de sunete lungi și scurte, este un semn din alfabetul Morse, că unele figuri scrise cu cerneală sînt semne matematice sau logice, etc. Toate acestea sînt semne, într-un anumit înțeles, dar semne diferite și cu semnificații diferite.

Cînd vom vorbi, în cele ce urmează, despre semne *tout court*, vom avea în vedere semnele propriu-zise, adică cele artificiale, înțelegînd că ele au fost produse intenționat de om, în scopul comunicării cu alți oameni. Ce-i drept, semnele naturale (indiciile, simptomele) intră și ele în categoria generală de „semn" și astfel sînt clasificate de noi, dar ele se deosebesc principial de toate celelalte categorii de semne; ele se deosebesc, în primul rînd, prin faptul că nu sînt create intenționat sau trezite la viață de către om, în scopul comunicării, ci, existînd independent, ca procese naturale, sînt folosite numai *ex post* de către om, ca izvor de informație, și funcționează în acest caz *ca și cum* ar fi semne normale, respectiv ca și cum cineva le-ar fi produs intenționat pentru a informa pe cineva despre ceva (această interpretare a problemei o dă E. Martinak). Interpretînd „semnificația" în contextul relațiilor dintre oameni, în procesul de comunicare (de aceasta ne vom ocupa în capitolul următor), semnelor propriu-zise le putem recunoaște o semnificație în sens nemijlocit, iar celor naturale, numai într-un sens derivat. Tocmai de aceea — conducîndu-ne măcar după considerente de precauție, la care ne îndeamnă caracterul discutabil al problemei —

trebuie să distingem net în analiză semnele naturale de cele propriu-zise (artificiale)[3].

În ale sale *Cercetări logice,* Husserl a procedat la o împărţire principială a semnelor în *Anzeichen* (indicii) şi *Ausdrücke* (expresii). Primele, au menirea să indice despre ceva, ţinîndu-i locul, sau reprezentîndu-l, iar celelalte, să exprime o idee, au deci semnificaţie şi reprezintă un semn *sensu stricto.* Dacă luăm doi poli extremi în gama largă a semnelor, la un capăt semnele naturale, de tipul apei îngheţate sau al haloului Lunii, iar la celălalt capăt semnul verbal, vom regăsi un model al tipologiei semnelor, aşa cum a încercat-o Husserl. În acest pat procustian al extremităţilor, el se străduie să introducă întreaga gamă a fe-

[3] Terminologia adoptată aici, pe care o vom folosi în cele ce urmează, impune comentarii suplimentare.

Diviziunea în semne naturale şi în semne opuse celor naturale are o istorie îndelungată. Există şi diverse propuneri terminologice referitoare la denumirea acestui domeniu opus şi, cel puţin unele dintre ele, necesită o explicaţie. pentru a justifica într-un fel alegerea noastră.

În antichitate se făcea distincţie între semnul natural *(signum naturale)* şi cel convenţional *(signum ad placitum).* Deşi era respectat un fundament unic, totuşi această diviziune nu rezistă unui examen atent. În adevăr, în a doua categorie trebuie încadrate toate semnele produse conştient de oameni în scopurile comunicării. Dar nu toate semnele din această categorie funcţionează pe baza principiului convenţiei. Aceasta este valabil, în primul rînd, pentru semnele iconografice, care funcţionează pe baza principiului asemănării cu obiectele cărora le ţin locul (le ţin locul în sensul că imaginea ne sugerează lucrul reprezentat de această imagine, o acţiune provocată în mod obişnuit de către acest lucru, emoţiile corespunzătoare, etc.). Există o întreagă gradaţie: de la asemănarea naturală. de exemplu, în cazul unei fotografii, şi pînă la caracterul convenţional al hieroglifelor, sau al altor semne grafice (un exemplu clasic îl oferă literele alfabetului ebraic), forma lor prezintă o asemănare schematică cu lucrurile a căror denumire este şi denumirea literei respective (de exemplu *„alef“*, *„beit“* etc.). Este în afară de orice îndoială că un semn iconografic de tipul fotografiei nu acţionează după principiul convenţiei. O altă propunere terminologică, despre care trebuie să ne exprimăm părerea. i se datorește lui Martinak, (*Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre,* Leipzig, 1901). El vorbeşte despre semne reale

nomenelor ce poartă denumirea de „semn", denumire atît de bogată în înțelesuri.

Am ales ca obiect de analiză această tipologie, din două considerente: 1) se poate spune că sistemul lui Husserl reprezintă într-un mod clasic rezultatele deplorabile ale ignorării principiului abordării istorice și sociale a problemei semnului și semnificației; 2) acest sistem s-a bucurat de o deosebită influență în literatură.

Fiecare lucrare consacrată problemei semnului conține o tipologie specifică, făcută din cutare sau cutare punct de vedere. Martinak, Bühler, Morris, Carnap, Cassirer, Langer (numele acestea le citez doar ca exemple) au stabilit fiecare cîte o tipologie proprie a semnelor. Dar, din punctul de vedere al influenței, nici una dintre aceste încercări nu se poate compara cu tipologia lui Husserl. Ce-i drept, se poate afirma că Peirce a fost un precursor al lui Husserl

și semne finale, subliniind clar în terminologia sa trăsătura caracteristică a domeniului de semne opuse celor naturale: faptul că oamenii produc semne în mod intenționat, pentru a realiza un scop anumit, comunicarea.

În diviziunea pe care am avansat-o mă bazez de fapt pe această idee a lui Martinak. Consider însă că terminologia lui nu este prea reușită. În primul rînd, pentru că principiul diviziunii nu pare a fi unitar, deși această acuzație poate fi ușor respinsă dacă interpretăm corespunzător expresia „semne reale" (întrucît denumirea de „semne reale" coincide ca sferă cu denumirea de „semne naturale").

Opunînd semnelor naturale semnele propriu-zise, iau din nou ca punct de plecare procesul de comunicare. Semne în acest proces sînt tocmai acelea pe care omul le produce conștient pentru scopurile comunicării. Pentru definirea acestor semne se potrivește cel mai bine, după părerea mea, expresia de „semne efective", deoarece procesele naturale funcționează ca semne doar în subsidiar, într-un anumit sens derivat.

Alternativ cu expresia „semne efective", folosesc și expresia „semne artificiale". Prin aceasta vreau să subliniez că, în opoziție cu semnele naturale, care sînt procese naturale, independente de activitatea omului, semnele efective sînt totdeauna, într-un fel sau altul, un *produs* al activității omului, adică sînt trezite la viață *artificial*. Consider că este un lucru important, care trebuie, pentru o mai precisă caracterizare a acestei categorii de semne, să-și găsească o reflectare în distincțiile terminologice adoptate.

(el a folosit altă terminologie: indice, semn iconografic și simbol, dar sensul diviziunii a fost aproape identic[4]); totuși el a rămas mult timp aproape necunoscut și, de aceea, teoria sa n-a putut exercita nici o influență.

Punctul de plecare al analizei critice este deci împărțirea semnelor în indicii *(Anzeichen)* și în expresii, sau în semne expresive *(Ausdrücke)*; singurele, după Husserl, care îndeplinesc funcțiunea de a exprima o idee, sau, altfel spus, de a *semnifica* ceva, sînt cele din urmă. Fără îndoială, această diviziune ține seama de specificul semnelor verbale și de proprietatea lor expresivă specifică, denumită de cele mai multe ori în literatură „transparența la semnificație". Acestor expresii *(Ausdrücke)* le sînt opuse toate celelalte semne, ca *Anzeichen*, ștergîndu-se deosebirile eventuale din sfera acestora (care pot fi considerabile), și lipsindu-le de funcțiunea de *exprimare*. Tipologia lui Husserl ia în considerare — incontestabil, just — specificul indiciilor, în sensul de semne naturale. În același timp însă, ea șterge deosebirea dintre indiciile — astfel înțelese — și diversele tipuri de semne, pe care autorul le încadrează în aceeași categorie (în special, este vorba despre semne pe care le-am denumii semnale, simboluri, semne iconografice etc.). Conform clasificării noastre, *Anzeichen* ale lui Husserl nu sînt indicii (semne naturale), ci semne cărora nu le sînt proprii acte intenționale, așa cum le înțelege Husserl (ne vom ocupa de aceasta în capitolul consacrat semnificației), neavînd deci semnificație. Așadar, nu avem voie să confundăm tipologia lui Husserl cu punctul de vedere care cere să excludem indiciile din analiza semnelor propriu-zise, deoarece cele ce poartă la el denumirea de *Anzeichen* cuprind toate indiciile, ca și toate semnele autentice, cu excepția celor verbale. În aceasta constă eroarea de principiu a întregii concepții, eroare ce rezultă din ruperea analizei semnului de procesul de comunicare. Cel ce-și dă seama de această legătură, cel ce înțelege că *orice* semn

[4] Cf., în primul rînd, Ch. S. Peirce, *Logic as Semiotic. The Theory of Signs*, în *Philosophical Writings of Peirce*, New York, 1955.

este integrat într-un proces de comunicare și că, în afara acestui context, își pierde funcțiunea de semn, că fiecare semn este un lucru sau un fenomen *interpretat* de cineva într-un mod sau altul, acela trebuie să respingă, ca fiind fundamental greșită, concepția care spune că numai *anumite* semne sînt expresii, adică exprimă o idee, au o semnificație. Dimpotrivă, *toate* semnele au semnificație, exprimă o idee, și numai în măsura în care îndeplinesc această funcțiune ele sînt semne. Toate semnele apar în procesul de comunicare, împreună cu gîndirea, prin limbaj sau, pur și simplu, ca o traducere specifică a acesteia (în conformitate cu un cod determinat). Și aceasta pentru simplul motiv că omul nu poate gîndi altfel decît cu ajutorul semnelor verbale (într-o formă sau alta), iar orice alt tip de semne este derivat, adică înlocuiește semne verbale. Teoria despre *Anzeichen* ignoră acest fapt, deoarece, abstrăgînd semnul din contextul social al procesului de comunicare, îl consideră izolat și autonom. Prin urmare, Husserl nu numai că desparte *Anzeichen* de *Ausdrücke,* ci chiar le opune. În realitate, aceste categorii nu numai că nu se opun una celeilalte, ci apar împreună, sînt în modul cel mai strîns legate una de cealaltă și aș spune chiar că ceea ce Husserl denumește *Anzeichen* este „saturat" de ceea ce el denumește *Ausdrücke*. Prin urmare, tipologia care acceptă opoziția lor se întemeiază pe principii inițiale greșite.

Toate semnele reale (deci și cea mai mare parte din *Anzeichen* ale lui Husserl) au semnificație. În acest sens, ele exprimă ceva, anume ideea corespunzătoare, conținută în semnificația semnului. Dacă vom înțelege însă altfel cuvîntul „a exprima", anume legîndu-l de informația asupra unei stări de spirit afective și nu intelective, atunci, în acest sens, pot exprima ceva și semnele naturale. De exemplu, lacrimile exprimă tristețe, îmbujorarea exprimă rușine, intimidare etc.

Albina comunică oarecum cu celelalte albine prin „dansul" ei, iar cerbul care, prin răgetul și prin loviturile coarnelor, îndeamnă turma s-o ia la fugă, intră și el oarecum în comunicare cu această turmă. Cîteodată și omul pro-

cedează la fel în procesul de comunicare, de exemplu, cînd oprește, ridicînd mîna, pe un pieton, atunci cînd acesta vrea să traverseze o arteră intens carosată, indicîndu-i, fără nici un cuvînt, un automobil care trece în mare viteză. Dar aceasta este cu totul altceva decît comunicarea situativă, corespunzătoare animalelor. Mișcarea obișnuită sau gestul obișnuit cuprind, atît pentru mine, cît și pentru persoana cu care comunic (să admitem că mă aflu într-o țară străină, a cărei limbă nu o cunosc), un conținut determinat, pe care amîndoi îl *traducem* în gînd (cîteodată în limbi diferite) în semnele verbale: „Atenție, pericol!" și amîndoi sîntem conștienți că *am înțeles la fel* acest semn. Dacă, din diverse motive, traducerea în semne verbale va fi diferită (de exemplu, din cauza deosebirii existente între Europa și cea mai mare parte a Asiei, privind semnul făcut cu capul pentru a exprima acordul sau dezacordul), nu se va obține o înțelegere reciprocă. Aceasta se vede foarte clar cînd este vorba despre semnale, simboluri etc.

Situația este similară și în cazul așa-numitelor semne naturale, deși specificul lor ne determină să le separăm într-o categorie aparte. Prăbușirea unei avalanșe este însoțită de bubuitul pietrelor și al stîncilor rostogolite. Dar acest bubuit devine un semn al avalanșei, respectiv un semnal care ne îndeamnă să fugim, numai atunci cînd există oameni care *interpretează* corespunzător acest fenomen natural. În sine, bubuitul nu este decît o vibrație a aerului, generată de cauze naturale. Această vibrație a aerului devine semn (indiciu), atunci cînd este percepută de oameni și cînd oamenii înțeleg a cui manifestare este sunetul pe care îl aud. Este un fapt extrem de important. Existența oamenilor nu este suficientă pentru ca un fenomen să poată fi interpretat și să devină semn. Acești oameni trebuie să cunoască fenomenul, să-l înțeleagă, pentru a avea posibilitatea de a-l interpreta adecvat. Un roman care întîlnea un om înfierat pe frunte, știa foarte bine că are de-a face cu un sclav. Noi am fi presupus că este, mai curînd, o cicatrice rămasă după un accident. Neștiind ce este punctul roșu pe care îl vedem pe fruntea unor femei in-

diene, nu putem interpreta acest semn. Pentru un boșiman din Africa ecuatorială, care nu a învățat la școală, apa înghețată ar fi pur și simplu un obiect solid, cu anumite proprietăți tactile, vizuale etc., dar nu un semn (un indiciu) al scăderii temperaturii.

Prin urmare, nici un fenomen natural nu este „în sine" un semn (un indiciu) și nu înseamnă nimic „în sine". Altfel stau lucrurile cînd un astfel de *fenomen* apare în cadrul procesului de comunicare. Dar cum ajunge el în contextul acestui proces? Prin experiența noastră, prin practica noastră. Cînd cunoaștem respectivul fenomen al naturii — legile lui cauzale sau structurale — începem să-l percepem ca și cum ar fi generat special pentru înțelegerea dintre oameni, ca și cum ar fi creat ca semn. În acest caz, într-un asemenea proces de înțelegere reciprocă „partenerul" este natura, care ne „comunică" ceva. În urma acestei personificări a fenomenelor naturale se șterge deosebirea dintre indiciu și semnul artificial. Fără să-și schimbe caracterul, fenomenul natural începe să funcționeze *pentru noi*, în contextul procesului nostru de comunicare (presupunînd că am cunoscut legile care guvernează acest fenomen), ca un semn, începe să exprime ceva, capătă semnificație. Dar toate acestea nu sînt decît o adăugare la fenomenul natural, un complement adus în procesul de comunicare, și apare numai în cadrul acestuia. Funcțiunea de indiciu este ceva derivat, din punctul de vedere al procesului natural, și se referă totdeauna la un proces cognitiv determinat, iar apoi la un proces de comunicare determinat. În această funcțiune a sa, indiciul, la fel ca și orice formă de semn, este derivat în raport cu comunicarea prin cuvinte, și anume, în sensul că actul de înțelegere a indiciului se bazează întotdeauna, în ultimă instanță, pe gîndirea în semne verbale.

Așadar, toate semnele, cu excepția celor verbale, strălucesc printr-o lumină reflectată, înlocuiesc într-un fel sau altul semnele verbale, iar în procesul interpretării sînt traduse totdeauna (deși această traducere ia uneori o formă prescurtată) în limba cuvintelor, pentru că totdeauna gîn-

dim cu ajutorul cuvintelor[5]. Este ceea ce am în vedere, cînd spun că toate semnele, întrucît servesc comunicării între oameni, sînt „saturate" de limba cuvintelor, deci și de semnificația inerentă acestei limbi. Nu toate semnele exprimă gîndirea *în același sens,* dimpotrivă, chiar din aceste observații generale se vede deosebirea principială dintre modul direct și cel indirect de a exprima ideile, sau deosebirea dintre funcțiunea comunicativă a indiciilor, pe de o parte, și aceea a semnelor efective, pe de alta. Dar, într-un anumit sens, *toate* semnele sînt expresive și trebuie să fie astfel dacă sînt semne.

Așadar, împărțirea semnelor la Husserl în *Anzeichen* și în *Ausdrücke* nu rezistă criticii. Ea este inconsistentă, nu numai pentru că toate semnele au, într-un anumit fel, semnificație, cum am arătat mai sus, ci și pentru că toate semnele *indică* într-un anumit fel. De altfel, aceasta o recunoaște și Husserl cînd afirmă că și cuvintele indică, fiind *Anzeichen* ale unei idei. Este greu să fim de acord cu aceasta, deoarece ni se sugerează că ideile ar putea să apară și să existe independent de limba cuvintelor, iar cuvintele au fost selectate și conformate la idei, ca *Anzeichen* ale acestora, abia ulterior. Dacă ne situăm pe poziția unității organice și specifice a gîndirii și a limbii, trebuie să respingem această concepție ca pe o pură speculație, care contrazice toate datele psihologiei sau ale fiziologiei, referitoare la procesele de gîndire. Dar, enunțînd această concepție, Husserl răstoarnă automat fundamentele propriei sale psihologii. Diviziunea eronată și inconsecventă (și această afirmație este valabilă pentru *ambele* componente) face ca această tipologie să fie inacceptabilă pentru noi.

5 Cushing susține, în lucrarea *Manual Concepts,* că există popoare primitive care, datorită unui limbaj foarte dezvoltat al gesturilor, au și o „gîndire manuală" specifică. Această problemă, ca și complicatele probleme ale gîndirii surdomuților, care nu au învățat un limbaj special al gesturilor, nu le luăm în considerare. Aceasta nu încalcă principiul general al gîndirii cu ajutorul limbii cuvintelor și nici necesitatea de a traduce semnele indirecte în limba procesului de comunicare normal, care se întîlnește cel mai frecvent.

3. Definiția semnului

Din toate aceste considerații (analiza critică, negativă urmărea să croiască drum unor considerații pozitive) rezultă clar că în controversa cu Husserl, nu este vorba nicidecum despre probleme formale și de terminologie (deși ne referim și la acestea). Pe primul plan se pune problema esențială: ce înțelegem prin semn și în ce context îi putem înțelege caracterul, procedînd la clasificarea adecvată a tuturor variantelor sale posibile?

Orice încercare de tipologizare începe, de obicei, cu o definiție a semnului. Altfel, atît dispunerea ierarhică a semnelor, cît și tipologia lor ar fi îngreuiate. Tocmai de aceea voi începe cu această definiție. Voi face însă unele rezerve, care să precizeze intențiile.

După cum am mai spus (fără a încerca să fundamentăm mai profund, deoarece ne lipseau încă elementele necesare), semnul este un întreg, pe care îl împărțim numai prin abstractizare în aspecte și în părți — cum este partea materială și semnificația. Din structura lucrării de față se vede că ne vom ocupa de problematica semnificației abia după ce vom fi studiat tipologia semnului. Fără aceste considerații prealabile nu putem aborda în modul cuvenit problematica respectivă. Din nefericire, însă (este un inconvenient care apare destul de des în toate încercările de expunere sistematică), lipsa unei analize a semnificației îngreuiază, la rîndul său, analiza semnului. Concluzia este următoarea: ne vom ocupa aici de definiția semnului numai într-o formă generală, necesară pentru considerațiile ulterioare.

În plus, din motivele arătate mai sus, care mă determină să separ analiza problemei indiciilor, mă voi mărgini să definesc semnele propriu-zise, adică cele artificiale.

Abordînd problema sub aspectul procesului de comunicare, adică al unui proces prin excelență social, luăm întotdeauna ca punct de plecare o *limbă* concretă, pentru

care semnul este o parte componentă, un element. şi ne străduim să înţelegem natura acestei părţi şi funcţiunea ei în ansamblu. În acest context, este în afară de îndoială că fiecare semn, ca element al unei limbi (a cuvintelor, a gesturilor, a mersului etc.), trebuie să fie un semn cu semnificaţie, adică un semn care exprimă anumite idei, fie direct, fie imediat. În plus, aici mai apare ceva: semnul funcţionează evident ca *mijloc* de comunicare şi în scopurile comunicării. Înţelegerea acestui fapt atrage după sine consecinţe ample pentru abordarea problemei semnului, pentru definirea lui.

Înţelegerea semnului în legătură cu procesul de comunicare (limba) duce cel puţin la o dublă raportare a semnului; el apare aici nu doar ca un lucru, o stare sau un fenomen (numai acestea funcţionează în anumite situaţii ca semne), ci ca *relaţie*. Cînd vorbim despre semn ca relaţie, introducem într-o formă concisă următoarea idee: un obiect etc., care apare ca semn, rămîne în relaţii sociale determinate şi complexe cu oamenii care îl folosesc ca semn; cu realitatea pe care o desemnează, sau de care este legat prin relaţia de semn; cu alte semne, în ansamblul cărora creează un sistem de limbă şi în al căror context devine inteligibil etc. Avem în vedere, deci, corelarea semnului cu *oameni care comunică într-un mod anumit, determinat socialmente, precum şi cu un obiect*. Din această dublă corelare, şi nu numai din corelarea cu obiectul — cum se procedează de cele mai multe ori — rezultă o situaţie, la prima vedere banală, dar extrem de importantă pentru analiza corectă a semnului: funcţiunea principală a semnului este *comunicarea* a ceva cuiva, *informarea* cuiva despre ceva. Incontestabil, aceasta este o funcţiune comună tuturor categoriilor de semne, şi pe ea trebuie să se bazeze definiţia semnului: *Orice obiect material, orice proprietate a lui sau orice fenomen material devin semn, dacă în procesul de comunicare servesc, în cadrul unei limbi adoptate de interlocutori, pentru transmiterea unei anumite idei despre realitate, adică despre lumea exterioară sau*

despre trăirile interioare (afective, estetice, volitive etc.) ale uneia dintre părţile ce comunică.

Această definiţie a semnului este extrem de generală şi ţine seama numai de un singur aspect al problemei (deşi, după opinia mea, cel mai important). Fără îndoială că ea surprinde trăsătura menţionată mai sus, proprie tuturor variantelor semnului: informează despre ceva, comunică ceva. Un alt merit al acestei definiţii este că pe baza ei putem trece la o încercare de clasificare, de tipologizare a semnelor.

4. Fundamentele generale ale tipologiei semnelor

Sarcina tipologiei semnelor constă în a desprinde din fondul general al semnelor specificul anumitor variante şi de a stabili legătura dintre ele, precum şi de a stabili eventuala ierarhie a lor.

După cum am mai menţionat, dată fiind marea varietate a semnelor, există nu numai o vastă terminologie pentru desemnarea lor, dar în domeniul acestei terminologii domneşte un mare arbitrar. Nu ar fi nimic condamnabil dacă deosebirile terminologice ar fi legate exclusiv de convenţii diferite. Aşa este, de altfel, în multe cazuri. Trebuie să înţelegem precis convenţia respectivă şi eventuala ei justificare. Încă de pe vremea lui Platon, se ştia că nu există o legătură naturală între sunetul cuvintelor şi semnificaţia lor şi că nu există nici un fel de dificultate pentru a modifica terminologia în caz de necesitate. Sînt însă două elemente, pe care trebuie să le avem în vedere şi care trebuie să ne ferească de un prea mare arbitrar în rezolvarea acestor probleme. *Primo,* trebuie să ţinem minte că deosebirile terminologice pot ascunde deosebiri de esenţă, care se exprimă, bunăoară, în clasificarea diferită a fenomenelor, ceea ce nu mai este o chestiune de

pură convenţie. *Secundo,* nu trebuie să încălcăm, dacă nu avem motive suficiente, uzul consacrat al cuvintelor şi semnificaţia lor actuală, deoarece vom crea dificultăţi suplimentare şi vom complica problema (mai ales dacă este vorba despre cuvinte care au, prin tradiţie, o semnificaţie bine fixată în limbajul comun).

Diferiţi autori au ales fundamente diverse pentru diviziunea semnelor. de unde şi principii diverse de tipologizare, avînd cutare sau cutare bază. Varietatea terminologică este şi mai mare. Nu are rost să insistăm asupra criticii diverselor sisteme. Aceasta ar îngreuia analiza şi ar face-o indigestă. Putem renunţa la aşa ceva.

Desigur, anumite principii generale ale diviziunii, care se găsesc în literatura problemei se pot dovedi utile într-o anumită situaţie. De exemplu, împărţirea în semne naturale şi în semne convenţionale, amintită mai sus, prezintă o mare importanţă. Putem folosi diviziunea semnelor după sferă (Morris) în indexale, caracterizante şi universale. De asemenea, se poate dovedi fructuoasă distincţia făcută de Carnap între semn ca act (*Sign-vent*) şi semn ca inscripţie (*Sign-design*), ceea ce este o transformare a vechii idei a lui Peirce (şi a lui Wittgenstein) referitoare la distingerea semnelor în *token* şi *type*[6]. Dar, după cum nu putem fi de acord cu împărţirea semnelor după Husserl în *Anzeichen* şi în *Ausdrücke,* nu putem fi acord nici cu tipologia lui Peirce, care împarte semnele după criteriul relaţiei lor cu obiectul în indici, semne iconografice şi simboluri; cu tipologia lui Morris, care nu distinge în cadrul semnului decît semnale şi simboluri, atribuind intenţionat acestor termeni un înţeles diferit de cel obişnuit; cu tipologia lui Bühler, care, atribuind termenilor înţelesuri noi, deosebeşte semne, indicii şi simboluri; cu tipologia lui S. Langer (semne naturale, artificiale, simboluri); cu tipologia lui S. Stebbing (semne expresive, sugerative

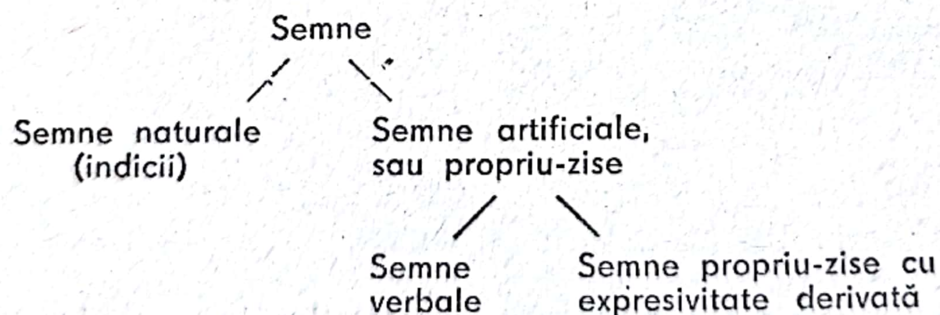
[6] Cînd avem două variante de notaţie, de exemplu „pisică" şi „PISICĂ". atunci, fiecare dintre ele: 1) este o notaţie individuală distinctă (*token*); 2) reprezintă o variantă individuală a notării unuia şi aceluiaşi tip (*type*).

și substitutive) etc. Fiecăreia dintre aceste concepții i se poate reproșa, fie lipsa unui fundament unic al diviziunii, fie suprapunerea parțială a sferelor, fie arbitrarul evident al principiului, etc. Prin urmare, fiecare dintre ele poate fi folosită ca o sugestie pentru meditații, dar nici una nu ne-o putem însuși.

Vom începe cu două distincții: una este unanim acceptată în literatură, cealaltă face parte dintre problemele discutabile.

Primo, semnele se împart (despre aceasta am vorbit și mai sus) în naturale (indicii, simptome) și în semne propriu-zise, artificiale.

Secundo, semnele propriu-zise se împart în semne verbale (și în substitutele lor scrise) precum și în toate celelalte. Într-un anumit sens (și numai într-unul) aceasta este o distincție analogă cu cea a lui Husserl referitoare la *Ausdrücke*. Asemănarea constă în recunoașterea unei anumite particularități evidente a semnului verbal față de toate celelalte semne (deosebirea fiind că nu introducem tot contradomeniul în patul procustian al lui *Anzeichen*). În cele ce urmează, vom supune semnul verbal și specificul lui (tocmai grație acestui specific) unei analize amănunțite. Aici trebuie doar să repet ceea ce am mai spus: datorită rolului deosebit al limbii sonore și al semnelor verbale în procesul gîndirii și al comunicării interumane, aceste semne ocupă în ierarhia semnelor locul principal. Iată imaginea grafică a acestei clasificări.



Așadar, am obținut următorul rezultat: pe de o parte am separat semnele naturale (indiciile), opunîndu-le sem-

nele artificiale, sau propriu-zise; pe de altă parte, printre acestea am separat semnele verbale, ca bază a procesului de comunicare între oameni, şi le-am opus toate celelalte semne artificiale. Dată fiind linia pe care am adoptat-o, de a analiza separat semnul verbal, din cauza importanţei şi a specificului său, este cazul să dăm aici doar o clasificare şi să conturăm analiza celorlalte semne artificiale (propriu-zise).

Trebuie să ne dăm limpede seama cît de departe vrem să mergem în analiza noastră, cît trebuie să fie ea de amănunţită. În adevăr, se ştie că Peirce, de exemplu, a reuşit să pună în evidenţă peste 60 clase de semne. Efectuînd analiza după criterii diferite, putem înmulţi clasele puse în evidenţă de tipologie, cea ce în unele cazuri poate fi interesant, după cum în altele poate fi doar cazuistică scolastică. Aici ne interesează, în primul rînd, să desprindem marile clase de semne şi să clarificăm înţelesul termenilor legaţi de ele (inclusiv în limba vie).

După cum ştim, fiecare semn, care nu este un indiciu (semn natural), este — într-o anumită accepţie a cuvîntului — un semn artificial. Totodată, majoritatea acestor semne este — iarăşi într-o accepţie anumită a cuvîntului — convenţională. Semnele care nu sînt indicii au fost intenţionat create de oameni în scopul comunicării. Acestui scop îi serveşte, fie asemănarea naturală a lucrurilor (a stărilor lor etc.), fie atribuirea prin convenţie a unor anumite specificaţii lucrurilor (stărilor lor etc.) care sînt lipsite de o atare asemănare. Cînd vorbim despre caracterul convenţional al semnelor artificiale, iar această convenţionalitate apare în diversele categorii de semne artificiale (într-un anumit grad chiar acolo unde funcţionarea a ceva ca semn se bazează pe o anumită asemănare cu obiectul substituit, ca în cazul hărţilor, hieroglifelor, simbolurilor iconografice etc., excluzînd eventual asemănările obişnuite de genul fotografiei), avem în vedere o înţelegere specială, *socială* a convenţionalului. Fireşte, nu este vorba că această convenţie este încheiată *tocmai de acele* persoane care comunică *hic et nunc* (deşi acest caz

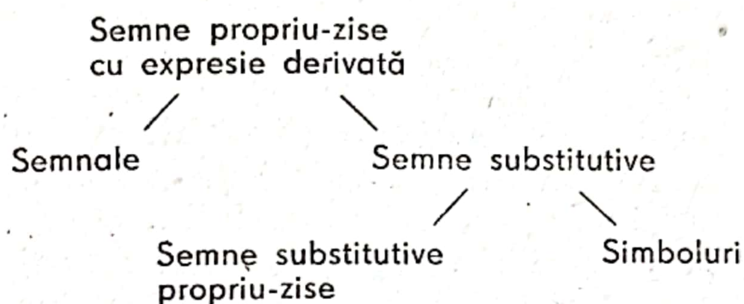
este posibil) și nici că o astfel de convenție de natură socială, și nu individuală, ar fi fost adoptată cîndva în mod conștient. Semnele artificiale pot fi chemate la viață, după cum se știe, printr-o convenție stabilită o dată pentru totdeauna, conștient și în vederea unui scop anumit (de exemplu diversele coduri), dar își pot, de asemenea, trage originea din practica istorică a procesului social de comunicare (exemplul clasic: limba vorbită). În acest al doilea caz, are o importanță hotărîtoare o anumită *activitate* acceptată socialmente și care găsește o continuitate naturală, deși nu are caracterele unei convenții conștiente, activitate pe care o determină mai ales diferitele necesități ale *activității în comun*.

Așadar, toate semnele efective sînt totodată artificiale, și în principiu, convenționale. Ceea ce ne permite să efectuăm mai departe diviziunea lor este legată de funcțiunea pe care o au în procesul de comunicare interumană: influențare nemijlocită asupra activității oamenilor, într-un caz, substituire a unor lucruri, stări sau fenomene, în alt caz. Prin funcțiunea de substituire înțeleg că semnul apare în locul unui anumit obiect, unei stări a acestuia, sau unui fenomen, făcînd să apară în minte reprezentări și idei, pe care în mod normal, le determină un anume obiect, o anume stare de lucruri, un anume fenomen (această substituire se reflectă și în activitatea oamenilor, deși nici vorbă nu poate fi că apariția semnului urmează să determine în activitatea oamenilor aceleași efecte ca și obiectul înlocuit, etc.).

Ce-i drept, putem face observația că semnele propriu-zise sînt totdeauna semne *pentru ceva*, că sînt artificiale, au o finalitate, anume aceea a înțelegerii între oameni, adică sînt create, într-un fel sau altul, cu scopul de a influența asupra activității oamenilor. De asemenea, putem constata că fiecare semn este *semnul a ceva*, că el indică „dincolo de sine", cu alte cuvinte, că el îndeplinește funcțiunea de substituire. Este adevărat. Totuși, există asemenea semne efective a căror funcție constă în influențarea *directă* a activității oamenilor (semnalele) și există

semne efective a căror funcţiune constă în substituire (semne substitutive), iar influenţa asupra activităţii oamenilor se exercită în acest caz *indirect*. Luînd ca fundament al diviziunii această deosebire de funcţiuni, în cursul clasificării noastre putem să împărţim semnele efective, cu expresie derivată, în semnale şi în semne substitutive; acestea din urmă le împărţim la rîndul lor în semne substitutive *sensu stricto* şi în simboluri.

Iată tabloul grafic al acestei diviziuni:



Vom trece acum la analiza diverselor elemente din clasificarea de mai sus.

A. Semnale

Cred că punctul de plecare pentru definiţia semnalului este înţelesul curent al acestui cuvînt. După cum se ştie, în literatură, acest cuvînt este folosit şi cu alte înţelesuri, adesea arbitrare (de exemplu, la Morris este semnal orice semn care nu este simbol). Am mai spus însă, că adopt o convenţie potrivit căreia nu trebuie să încalc semnificaţiile existente ale cuvintelor, dacă nu sînt constrîns. Aceasta, pentru simplul fapt că un asemenea procedeu este mai degrabă prejudiciabil decît folositor, deşi utilizarea cuvintelor cu un înţeles nou, modificat intenţionat, în legătură cu anumite cerinţe, este nu numai un procedeu admisibil, ci şi foarte răspîndit în ştiinţă.

Rămînem deci la înțelesul curent și actual al cuvîntului „semnal", înțelegînd prin el un semn care provoacă, modifică sau sistează o activitate.

De obicei, nu voi spune (deși Morris ne cere să ne exprimăm astfel) că înghețarea apei în băltoace este un *semnal* al scăderii temperaturii, sau că ridurile sînt un *semnal* al îmbărtînirii. După opinia mea concordă pe deplin cu intuiția noastră lingvistică și cu premisele firești ale clasificării clasice a semnelor, dacă spunem; apariția pe cer a unei rachete roșii a fost pentru soldați semnalul atacului; lumina verde la o intersecție de străzi le semnalizează pietonilor că au voie să treacă partea carosabilă; vuietul sirenelor în timp de război este un semnal pentru adăpostire; pentru vehiculele de pe stradă sunetul sirenei unei ambulanțe sau al mașinii pompierilor este semnalul de a le lăsa drum liber; sunetul soneriei în școală sau al sirenei în fabrică este un semnal de pauză sau de începere a lecției ori a muncii.

Despre ce este vorba în aceste cazuri și în altele asemănătoare? Au oare ele, în pofida eterogenității lor, ceva comun care să ne permită să le reunim într-o singură clasă?

După cum am spus, în toate aceste cazuri este vorba despre semne al căror scop principal constă în provocarea, modificarea sau sistarea unei anumite activități. Așadar, sînt semne tipice *pentru ceva,* semne destinate expres să determine o anumită activitate (modificarea sau oprirea ei) acesta fiind sensul comunicării. Așadar, avem de-a face cu *fenomene ale lumii materiale, provocate special sau utilizate cu scopul de a obține reacții stabilite prin convenție și conformare (a societății a unui grup sau a unui individ), reacții care sînt anumite manifestări de activitate umană.*

Din cele expuse mai sus, numai elementul de convențional necesită o explicație mai amănunțită. Semnalul apare exclusiv acolo unde a fost încheiată explicit o convenție de către un grup corespunzător de oameni și pentru care respectivul fenomen funcționează ca semnal.

Prin urmare, pentru ca soldaţii din tranşee să înţeleagă apariţia unei rachete roşii ca semnal de atac, ei trebuie să fie informaţi dinainte în acest sens. Atunci, şi *numai* atunci, apariţia rachetei va înseamna pentru fiecare ordinul: „Înainte! La atac!". Racheta roşie *ţine locul* unor anumite semne verbale, în conformitate cu un cod dinainte adoptat. Dacă nu ar exista o *astfel* de convenţie, racheta roşie ar înceta să fie un semn (un semnal) şi ar constitui un fenomen fizic obişnuit, lipsit de proprietatea specifică de a transmite informaţie. Pentru neiniţiaţi, ea nu este semnal (ei nu cunosc convenţia, înţelegerea), după cum pentru soldaţii care aşteaptă semnalul convenit, nu va avea valoarea de semnal lansarea, de exemplu, a unei rachete albastre (convenţia a fost alta). Lansarea întîmplătoare a unei rachete roşii de către altcineva, care nu-şi dă seama de efectele acţiunii sale, va fi însă interpretată ca semnal, în conformitate cu convenţia.

Acelaşi lucru se întîmplă şi în cazul aprinderii şi stingerii semnalelor de diferite culori la intersecţiile străzilor, în cazul schimbării poziţiei braţelor miliţianului ce reglementează circulaţia, în cazul sunetului sirenei fabricii în timp de pace şi în timp de război, etc. În toate aceste cazuri este vorba despre o *convenţie explicită*, referitoare la semnificaţia respectivelor fenomene fizice, care sînt produse, de cele mai multe ori intenţionat, de către anumiţi oameni, pentru a determina declanşarea unei activităţi corespunzătoare a altor oameni. Mărturie stă faptul că *învăţăm* semnificaţia respectivelor fenomene (de exemplu, învăţăm regulile de traversare a străzilor, învăţăm semnificaţia semnalelor luminoase, etc.) şi că, fără această instruire, nu le înţelegem.

Încă ceva. Cînd vorbim despre semnale avem în vedere un obiect (o stare sau un fenomen) care este folosit sau produs *temporar*, cu scopul special de a declanşa o acţiune *dată* (de exemplu, lansarea rachetei convenite atunci cînd trebuie să înceapă atacul; declanşarea sirenei atunci cînd oamenii trebuie să se retragă în adăposturi, la începerea unui atac aerian, sau să iasă din adăposturi, după termi-

narea lui; schimbarea semnalelor de la intersecțiile străzilor, atunci cînd pietonii trebuie lăsați să treacă sau să fie opriți; pronunțarea sau scrierea unor semne verbale convenționale, care nu apar aici cu funcțiunea lor semantică fundamentală și îndeplinesc, independent de ea, funcțiunea de semn convențional pentru începerea sau pentru încetarea unei anumite activități, etc.) sau un obiect care poate fi permanent convențional dar *funcționează ca semnal* numai *într-o singură împrejurare,* anume atunci cînd oamenii, care cunosc convenția corespunzătoare se apropie de el și îl observă (de exemplu semafoarele pentru mijloacele de transport, dispozitivele tehnice cu celule fotoelectrice care declanșează corespunzător semnale de alarmă luminoase, sonore etc.).

Așadar, în rezumat, semnalul se va deosebi de toate celelalte semne artificiale prin următoarele trăsături: 1) *semnificația lui este întotdeauna stabilită arbitrar, pe baza unei convenții între un anumit grup de oameni;* 2) *are întotdeauna scopul de a determina (de a modifica sau de a opri) o activitate corespunzătoare;* 3) *apare într-un fel sau altul temporar, în legătură cu o activitate determinată.*

Din considerațiile de mai sus, vedem că semnalul este un substitut al unor expresii verbale, cărora le ține locul în felul în care orice cod ține locul limbii vorbite. Expresia figurată că fiecare semn este „saturat" de limba vorbită și de semnificația ei se explică foarte simplu și direct în cazul semnalului. Semnalul are semnificație, ca orice complex de semne verbale cu înțeles, deși semnificația lui este de alt fel, anume indirectă, derivată.

Care este relația dintre „semnalul" în această accepție și semnalul, în înțeles pavlovian, de exemplu? Trebuie să spun limpede că aici este vorba despre cuvinte care deși sună la fel, au o semnificație diferită. „Semnalul" în terminologia pavloviană se referă la relații din domeniul stimulilor fiziologici și al reacțiilor la ei; el constituie acea parte dintr-o situație care determină anumite reflexe condiționate. Așadar, în cazul respectiv, „semna-

lul" este un stimul fiziologic într-o accepţie bine determinată a acestui cuvînt. Aici nu numai că nu este vorba despre „saturarea" cu semnificaţie şi despre o legătură cu limba vorbită, ci chiar însăşi înţelegerea problemei elimină necesitatea de a opera cu acest gen de noţiuni. Nu voi aprofunda aprecierea corectitudinii şi a fertilităţii acestei concepţii, ci voi constata doar că în terminologia lui Pavlov este vorba despre o noţiune de „semnal" cu totul diferită de cea pe care am analizat-o înainte. Constatarea aceasta ne este aici pe deplin suficientă.

B. Semne substitutive

O altă clasă importantă de semne efective o formează semnele substitutive. Spre deosebire de semnale, acestea sînt semnele *a ceva,* semne cărora li s-au atribuit funcţiunea specifică de a înlocui, de a reprezenta alte obiecte, stări sau fenomene.

Clasa semnelor substitutive se împarte în două subclase, după cum obiectul de înlocuit este un obiect material concret, sau după cum semnul înlocuitor (reprezentativ) este un element material menit să substituie unele noţiuni abstracte, respectiv ceva ce fiind legat efectiv cu lumea materială, cu relaţiile, proprietăţile ei etc., nu este el însuşi un obiect material. În primul caz, vorbim despre semne *substitutive sensu stricto,* în al doilea caz despre *simboluri.*

Problema semnelor substitutive *sensu stricto* este relativ simplă. Sînt obiecte materiale care ţin locul unor lucruri, după principiul asemănării, sau pe baza unei convenţii. Un exemplu tipic de semne substitutive după principiul asemănării (semne iconografice) sînt orice imagini şi tablouri (desene, fotografii, mulaje etc.); un exemplu

de semne substitutive, bazate pe o convenţie pot fi cele din diferitele scrieri (adică din scrierile ale căror semne înlocuiesc sunetele vorbirii, grupuri de sunete, cuvinte întregi, propoziţii etc.). Desigur, această diviziune nu este rigidă şi între diversele tipuri există tranziţii, de care însă nu ne vom ocupa pentru a nu complica prea mult analiza. Aici se pune numai o singură problemă mai serioasă: care este mecanismul acestei „înlocuiri" sau „reprezentări" a unui obiect prin altul, din punctul de vedere al proceselor de gîndire? Am atins aici problema semnificaţiei, la care vom trece în capitolul următor.

În schimb, apar dificultăţi în legătură cu problema simbolului. În primul rînd, din două cauze: *primo*, problema este labilă în cel mai înalt grad, fiind tratată foarte diferit în literatura ei extrem de vastă; *secundo*, această problemă se referă la o clasă (sau la o subclasă) de semne, care joacă un rol extrem de important în diversele domenii ale vieţii sociale.

Potrivit concepţiei prezentate de mine, simbolurile apar ca o subclasă a semnelor substitutive şi se caracterizează în principal prin trei trăsături: 1) lucrurile materiale reprezintă noţiuni; 2) reprezentarea se întemeiază pe o convenţie, care trebuie cunoscută pentru ca să putem înţelege simbolul; 3) reprezentarea convenţională se bazează, în forma ei exterioară, pe o reprezentare senzorială a noţiunii abstracte, pe care o exprimă semnul (pe cînd, după conţinut, ea se bazează pe ceva figurat, alegoric, pe un transfer de semnificaţie, pe mitologie, pe principiul *pars pro toto*, etc.).

În această concepţie, care ni se pare importantă din diverse puncte de vedere, elementul iniţial îl constituie semnificaţia intuitivă actuală a cuvîntului „simbol", ceea ce iarăşi este conform cu directiva pe care am adoptat-o, de a nu încălca practica existentă a limbii, şi de a nu înmulţi, fără nevoie, „fenomenele" — dacă ne putem exprima astfel — de semnificaţie.

Aşadar, ce vom denumi „simbol", în conformitate cu uzul intuitiv şi curent al acestui cuvînt? Fără îndoială,

vom fi de acord cu această intuiţie dacă vom spune că crucea este simbolul creştinismului; semiluna — al religiei musulmane; steaua în şase colţuri — al iudaismului; svastica — al hitlerismului, iar toporul cu fascii — al fascismului italian; figura unei femei legate la ochi şi ţinînd în mînă o balanţă şi o spadă — al justiţiei; figura lui Marte — al războiului şi al curajului, pe cînd aceea a lui Eros — al dragostei; un schelet cu o coasă — al morţii; culoarea neagră — al doliului, cea purpurie — al demnităţii, cea galbenă — al geloziei, cea albă — al nevinovăţiei, cea roşie — al dragostei; anumite culori ale drapelului simbolizează un popor şi o ţară; ş. a. m. d. Este un fapt îndoielnic dacă, în lumina practicii existente a vorbirii, avem dreptul să recunoaştem ca simboluri, de exemplu, semnele matematice şi logice (deşi adesea se spune aşa). Nu putem spune, desigur, că lansarea unei rachete pentru începerea unui atac ar fi un simbol, că îngheţarea apei în băltoace ar fi un simbol, că fotografia cuiva ar fi un simbol; etc.

Să analizăm aceste fapte şi teze din punctul de vedere al definiţiei simbolului propusă de noi.

E un fapt neîndoielnic că simbolul este totdeauna un semn substitutiv, că funcţiunea lui constă anume în a înlocui ceva. De asemenea, este cert că simbolul, la fel cu orice semn, este un element material. Celelalte aspecte ale simbolului, respectiv acelea care prin comparaţie cu celelalte semne substitutive, formează specificitatea lui, necesită anumite lămuriri, deoarece constituie obiect de discuţie.

În primul rînd, problema lucrului înlocuit sau reprezentat de simbol. Afirm, de altfel împreună cu numeroşi autori din literatură (care protestează pe drept cuvînt împotriva unei interpretări prea largi a noţiunii de simbol şi împotriva identificării simbolului cu semnul în general), că trăsătura caracteristică a simbolului este înlocuirea unui „obiect ideal“, mai exact a unei noţiuni abstracte, printr-un obiect material, care funcţionează ca semn.

Să luăm ca bază exemplele de mai sus. Cutare sau

cutare religie sau confesiune este o noţiune abstractă; de asemenea, sînt noţiuni abstracte justiţia, curajul; tot astfel dragostea, gelozia, nevinovăţia, doliul, demnitatea; de asemenea, naţionalitatea etc. Înţelesul cel mai profund al simbolurilor — tocmai pentru că sînt un mijloc atît de folosit în toate mişcările de masă, în agitaţie şi în propagandă, în literatură etc. — constă în *accesibilizarea noţiunilor abstracte*, prezentînd conţinuturi abstracte sub forma unui obiect material, adică mai uşor de cuprins cu mintea şi de păstrat în memorie. De aceea, astfel de simboluri materiale, ca acelea amintite mai sus, sînt foarte utile în munca de masă: ele transmit, substituindu-le, anumite noţiuni şi conţinuturi greu de perceput şi de înţeles, iar pe măsură ce autonomia lor creşte, pe măsură ce simbolul material „se alienează", pe măsură ce el se rupe de noţiunile şi de conţinuturile pe care le reprezintă, se poate produce mitologizarea simbolului ca atare. Simbolul nu este un produs pur intelectiv, deşi este intim legat de noţiune. El este, de asemenea, intim legat de un conţinut afectiv şi, de aceea, poate servi nu numai pentru a-i face accesibile omului noţiuni abstracte, ci şi să-i bareze drumul spre cunoaşterea adevărului. Numeroasele funcţiuni ale simbolurilor, îndeosebi cele mitogenetice, fac ca simbolurile să fie un obiect de studiu deosebit de interesant.

De reprezentarea unor noţiuni abstracte printr-un lucru material — funcţiunea efectivă a simbolului în procesul de comunicare —, este legat un alt element specific al simbolului: caracterul său convenţional, evident convenţional, în accepţia istorică şi socială a cuvîntului, cum am arătat mai sus.

Înţelegerea *oricărui* simbol presupune cunoaşterea convenţiei corespunzătoare. Cine nu cunoaşte *Vechiul* şi *Noul Testament*, mitologia greacă şi romană, cine nu a fost educat în mediul nostru cultural şi nu a aflat încă din copilărie semnificaţia simbolică a culorilor, cine nu cunoaşte viaţa noastră politică şi simbolismul diverselor embleme şi culori ale drapelelor naţionale, acela nu va înţelege nici unul dintre simbolurile citate mai sus ca exem-

ple. Tot astfel, un european — chiar dacă este cult, dar nu cunoaşte cultura Orientului — nu va înţelege simbolismul dansului indian, pe cel legat de figurile zeilor orientali, simbolismul specific al culorilor, al mirosurilor etc. Aceasta pur şi simplu, pentru că nici un simbol nu are o semnificaţie naturală, ci dimpotrivă, *fiecare* simbol are un înţeles artificial, convenţional, care trebuie cunoscut şi chiar învăţat. Dovada ne-o fac exemple simple, cum ar fi faptul că simbolul doliului în mediul nostru cultural este culoarea neagră, pe cînd în Orient este cea albă, că în mediul nostru cultural culoarea care simbolizează autoritatea şi demnitatea este purpuriul, pe cînd în China este galbenul, ca să nu mai vorbim despre simbolurile artistice ale înţelepciunii, curajului, virtuţii etc., care nu sînt cîtuşi de puţin comune între diversele arii de cultură.

Pe această bază putem înţelege şi al treilea element specific al simbolului: reprezentarea senzorială (de cele mai multe ori *figurativă)* a unui conţinut abstract.

Ca prim element am admis faptul că obiectul pe care îl substituie simbolul este totdeauna o noţiune abstractă. Ce-i drept, am spus tot acolo că, în cazul simbolului, este vorba despre înlocuirea unei noţiuni abstracte printr-un obiect material concret, dar n-am arătat în ce constă concretitudinea materială a simbolului. Ne vom ocupa acum de această problemă.

Ca orice semn, simbolul este un lucru sau un fenomen material. Altminteri el nu ar putea — ca şi celelalte categorii de semne — să fie observat şi să substituie ceva. Dar simbolul nu este numai un lucru material; de regulă, el este o imagine vizuală.

Un pictor, un grafician sau un sculptor care vrea să reprezinte artistic o noţiune abstractă, să zicem eroismul, virtutea, dragostea pentru aproapele, patriotismul, trebuie să recurgă în general la un simbol, avînd aici posibilitatea alegerii alternative: imaginea va fi o alegorie, care va reda respectivul conţinut abstract, sau va fi o metonimie, redînd generalul prin ceva particular.

În reprezentarea simbolică a unui conţinut abstract este folosită foarte frecvent metafora, pe care se bazează imaginea (în primul rînd literară). Din acest tip de imagini simbolice verbale fac parte „bucuria vieţii", „cupa amărăciunii" etc.

Mitologia este larg folosită. Şarpele lui Esculap, ca simbol al artei farmaceutice, provine din mitologia clasică, la fel ca şi Hercules — simbolul puterii, bufniţa — simbolul înţelepciunii, etc. Animalele heraldice din stemele statelor (vulturul, leul etc.) provin mai ales din legendele naţionale.

Principiul *pars pro toto* apare şi el frecvent. Crucea, ca un element deosebit de important din istoria lui Cristos, a devenit astfel simbolul creştinismului.

Evident, nu sînt rare cazurile cînd o imagine simbolică are un caracter abstract. Atunci, legătura ei cu noţiunea abstractă, pe care o reprezintă, este pur convenţională (deşi, uneori, se adaugă aici o explicaţie suplimentară, inventată pe baza unor asociaţii). Din acest tip de simboluri fac parte culorile (de exemplu, ca simboluri ale unor sentimente), combinaţiile de culori (de exemplu, ca simboluri ale naţiunilor pe drapele), desene abstracte cu înţeles mitic sau magic (de exemplu, svastica), semnele matematice şi logice (de exemplu, simbolul grafic al infinitului, al negaţiei etc.).

Simbolurile motorii, olfactive etc. cum ar fi simbolismul mişcărilor în dansul indian, simbolismul mirosurilor atît de răspîndit în Orient etc., sînt în principiu simboluri pur convenţionale.

Sunetele şi combinaţiile de sunete pot juca şi ele, pe bază de convenţie, rolul de imagini simbolice, de cele mai multe ori împreună cu o anumită nuanţare emoţională, trăită numai într-un mediu cultural determinat. De exemplu, sunetele rare şi monotone ale clopotului sînt înţelese la noi ca simbol de doliu, după cum şi melodia sau ritmul unui anumit tip de marş.

Toate cele de mai sus nu sînt decît ilustrări, şi nicidecum o enumerare completă. Gama simbolurilor este neo-

bişnuit de largă, iar posibilităţile lor expresive sînt nemărginite. Dar, în toate cazurile analizate de noi, funcţionează factorii menţionaţi mai sus: simbolul este un lucru, o stare sau un fenomen real; el înlocuieşte (reprezintă) noţiuni abstracte, şi nu alte lucruri materiale (aceasta este funcţiunea semnelor substitutive *senso stricto*); această înlocuire este posibilă pe baza unor convenţii determinate (tradiţii, înţelegeri *ad hoc* etc.).

Este lesne de observat că această înţelegere a simbolului, legată organic de o anumită concepţie despre tipologia semnelor şi de principiul de diviziune adoptat în acest scop, corespunde uzului tradiţional al înţelegerii lui, fiind adaptată înţelesului existent al cuvintelor. Acest fapt nu este indiferent sau secundar. Categoriile limbii, statornicite de-a lungul istoriei, ne dau o anumită clasificare a noţiunilor, bazată pe surprinderea socială a asemănărilor şi a deosebirilor de conţinut, adică se referă şi la ceea ce exprimă respectivele categorii, întrucît este vorba despre relaţii existente în lumea reală, obiectivă. Desigur, denumirile pot fi modificate arbitrar, dar dacă o dată cu aceasta se schimbă şi clasificarea fenomenelor, *fără motive suficiente din punctul de vedere al esenţei chestiunii*, aceasta nu rămîne fără consecinţe în ştiinţă. În adevăr, este important ca terminologia adoptată să ne ajute pentru a obţine informaţii despre lumea reală, la care ea se referă, despre relaţiile care se stabilesc în cadrul ei, şi nu ca să îngreuieze îndeplinirea acestei funcţiuni şi, în consecinţă să îngreuieze însuşi procesul de înţelegere interumană. Nimic nu demască mai categoric devierea convenţionalistă, care a păcătuit atît de mult în ultimele decenii, faţă de înţelegerea corectă a relaţiei dintre limbă şi realitate, ca semantica dezvoltată în mod adecvat. Tocmai de pe poziţiile acesteia trebuie să atacăm denaturările ce apar frecvent în literatura de specialitate privitor la înţelegerea problemei simbolului, să criticăm arbitrarul în clasificarea semnelor şi schimbarea arbitrară a înţelesului termenilor care desemnează diversele clase de semne. Căci semantica, ce-i drept, ne arată că terminologia este într-un

anumit sens arbitrară, dar numai pentru că nu există o legătură necesară între semnul sonor și obiectul desemnat (cu toate că și aici există păreri diferite), dar nu există arbitrar în subordonarea semnelor verbale față de realitatea obiectivă, atunci cînd este vorba despre clasificarea lucrurilor și a fenomenelor, cînd este vorba despre funcțiunea cognitivă a limbii.

După cum am mai menționat, în literatură s-a bucurat de o largă răspîndire, îndeosebi sub influența tipologiei lui Husserl și a teoriei simbolurilor a lui Cassirer, o înțelegere a semnificației cuvîntului „simbol" care contrazice accepția existentă a cuvîntului și, deci, analiza acestei categorii, așa cum am întreprins-o mai sus. În clasa simbolurilor sînt încadrate, de obicei, toate semnele verbale, iar unii (de exemplu Morris) identifică simbolul cu semnele care nu sînt semnale, lărgind sensul acestui cuvînt (de exemplu, J. Kotarbinska) încît ajung să acopere toate semnele a căror semnificație nu se bazează pe asemănarea cu obiectul înlocuit, sau consideră simboluri (de exemplu Stebbing) toate semnele care se folosesc conștient în această calitate, etc. Este o practică dăunătoare. Nu numai pentru că estompează (cum vom vedea mai jos) un specific important al semnelor verbale, ci, în primul rînd, pentru că ignoră existența importantului grup al semnelor substitutive, care au trăsături comune cît se poate de clare.

Importanța (în special socială) a simbolurilor propriu-zise, adică în înțelesul limitat de mai sus, este imensă, în primul rînd, din cauza rolului pe care-l au în formarea opiniei publice și în crearea miturilor sociale. Aici trebuie să recunoaștem meritele unor oameni care, asemenea lui Cassirer, au fost în stare să sesizeze problema și s-o aprecieze, cu toate că au mistificat-o. Rezolvarea ei corectă este încă o chestiune de viitor. Marxismul este virtual direcția cea mai capabilă să rezolve această problemă grea, dar deosebit de importantă. Deocamdată, însă toate acestea sînt numai proiecte.

Înțelegerea naturii și a rolului simbolurilor depinde, în primul rînd, de baza adoptată pentru clasificarea semnelor în general. Evident, aceasta nu predetermină problema, dar o eroare în acest domeniu face imposibilă o analiză corectă a problemei simbolului. Nu putem înțelege ce este simbolul dacă împărțim semnele după Husserl în *Anzeichen* și în *Ausdrücke*, respingînd astfel posibilitatea de a înțelege specificul oricărui semn, care apare în procesul uman de comunicare. Situația se prezintă la fel dacă, împreună cu Kotarbinska, adoptăm diviziunea în semne iconografice și în simboluri, propusă de numeroși autori. Bineînțeles, putem împărți semnele și astfel, dar această dihotomie, corectă din punct de vedere formal, nu dă nici un fel de rezultate interesante, ci impietează doar asupra clasificării semnelor, care apar realmente în procesul de comunicare, fiind importante din acest punct de vedere. În adevăr, în felul acesta, deosebirea dintre semnal, simbol (în accepția de mai sus) și semnul verbal dispare cu totul. Această acuzație poate fi adusă clasificării propuse, de exemplu, de către Morris, Stebbing, Langer și sensului — derivat din această clasificare — al cuvîntului „simbol". Această critică ne amintește încă o dată că problemele terminologice nu sînt nicidecum atît de arbitrare cum s-ar putea crede la prima vedere. Ea ne amintește, de asemenea, cît sînt de importante un corect punct de plecare în analiza semnului și un fundament adecvat în tipologizare.

O ultimă observație, pentru a încheia aceste considerații.

Este în afară de orice îndoială — cum am mai spus, de altfel — că, pentru anumite scopuri, se pot dovedi utile și alte diviziuni ale semnelor, precum și relevarea uneia sau a alteia dintre categoriile de semne. Ne-am oprit aici asupra clasificării principale, care este, totodată, după opinia mea, cea mai importantă. Ulterior, în cadrul ei putem efectua după nevoie diviziuni conform unei alte baze. Acestea nu se contrazic reciproc. Aș mai vrea să insist asupra unui grup de semne importante și esențiale a căror

analiză poate suscita anumite dificultăți și anumite temeri în lumina tipologiei adoptate. Mă refer, în particular, la semnele bazate pe mișcări ale corpului (gesturile, mimica, mișcările expresive ale întregului corp etc.). Nu reprezintă ele oare un grup unitar prin legătura pe care o au cu corpul nostru, iar prin intermediul acesteia, cu trăirile noastre și cu stările noastre spirituale, pe care aceste semne le exprimă în primul rînd? Nu este oare acest grup de semne deosebit de important pe motiv că însoțește permanent limba sonoră și nu merită oare, din această cauză să fie separat ca o clasă sau ca o subclasă?

Trebuie să arăt, în primul rînd că, din punctul de vedere al clasificării, pe care am adoptat-o, și al cărei criteriu au format-o funcțiunile semnelor în procesul de comunicare, grupul amintit mai sus nu este nicidecum unitar. Căci semnele făcute de corpul nostru se încadrează în toate clasele pe care le-am pus în evidență: lacrimile și rîsul, de exemplu, ca fenomene naturale, care însoțesc procesele psihice, pot fi considerate drept indicii; gestica și mimica, însoțitoare ale vorbirii, pot fi, la rîndul lor, considerate ca indicii ale unor sentimente; mișcarea convențională a mîinii sau a unei alte părți a corpului nostru poate fi un semnal; clipitul intenționat din ochi poate fi un semn substitutiv *sensu stricto,* iar în dans, o postură anumită și mișcarea unei părți oarecare a corpului pot forma un simbol; în sfîrșit, anumite gesturi ale mîinilor sau ale degetelor pot fi efectuate în conformitate cu un anumit cod, fiind pur și simplu, o traducere a limbii vorbite. Astfel, pretinsa unitate dispare, iar distribuirea acestor semne în compartimentele clasificării pe care am adoptat-o nu prezintă nici o dificultate.

Considerațiile de mai sus au fost consacrate caracterizării diverselor categorii de semne, cu excepția aceleia a semnelor verbale. Pentru a încheia analiza, trecem, cum am făgăduit, la problema cea mai importantă din domeniul teoriei semnului, anume la problema semnului verbal și a specificității sale.

5. Specificitatea semnului verbal

Din timpuri străvechi oamenii au apreciat importanţa pentru procesul de comunicare şi, deci, pentru viaţa socială, a limbii vorbite, respectiv a semnelor verbale. Din acest motiv, limba sonoră şi semnele verbale au constituit, încă din antichitate, obiectul unor investigaţii şi meditaţii ştiinţifice. Un îndemn explicit la cercetări pe această temă se găseşte în *Upanişade;* ele constituie, de asemenea, subiectul principal al dialogului platonician *Cratil.* Din antichitate şi pînă în zilele noastre problema nu încetează să preocupe minţile oamenilor. Este şi firesc. Căci, dacă ne dăm seama de importanţa socială a procesului de comunicare, în special de rolul său în procesul colaborării *oamenilor*, de legătura lui *organică* cu acest proces, trebuie să ne concentrăm atenţia tocmai asupra limbii vorbite.

Putem construi diverse ipoteze în legătură cu ceea ce a fost întîi: limba sonoră sau limba gesturilor; putem discuta despre rolul şi importanţa diverselor categorii de semne; putem purta controverse asupra existenţei diferitelor sisteme de limbi etc. Nu putem tăgădui însă, în mod serios, faptul că, în toate civilizaţiile cunoscute nouă, limba sonoră a fost şi rămîne nu numai principalul mijloc de comunicare între oameni, ci, în plus, un mijloc fără de care ar fi fost *imposibil* un progres în domeniul ştiinţei, culturii şi tehnicii.

S-ar putea crede că este un truism, o banalitate despre care nu merită să vorbim într-o lucrare de semantică. De fapt, însă, *în special* în cercetările semantice, acest caracter de truism este numai aparent. Din acest truism, din acest aparent truism rezultă limpede că limba sonoră ocupă în procesele sociale un loc atît de însemnat, încît această poziţie nu o putem explica fără să recunoaştem totodată specificul limbii sonore şi al semnelor verbale în comparaţie cu toate celelalte sisteme de semne respectiv cu toate celelalte „limbaje". Prin urmare, dacă este adevărat că toate ce-

lelalte sisteme de semne sînt „saturate“ de semnificaţia extrasă din semnele verbale şi că ele strălucesc totdeauna în lumina reflectată a acestora, atunci este întemeiată şi diviziunea în limbă şi în „limbaje“, diviziune care arată rangul diferit al acestor categorii. Or, în diversele semiotici, semiologii etc. contemporane, care abordează, de altfel, probleme valoroase şi importante din domeniul teoriei generale a semnului, este estompată tocmai această specificitate a limbii sonore, a semnelor verbale, iar cîteodată chiar suprimată cu totul (ceea ce se poate explica prin tendinţa de a extrage elementul comun *tuturor* semnelor cu scopul de a crea o teorie generală a semnului).

Tendinţa teoretic greşită de a anula specificitatea semnelor verbale îşi găseşte expresia şi în terminologie, care implică o clasificare şi o caracterizare determinată a diverselor clase de semne. Ce-i drept, terminologia nu este aici stabilă, dar mai ales în literatura cea mai recentă, predomină utilizarea termenului „simbol“ pentru desemnarea semnului verbal; oricare ar fi definiţiile convenite, această utilizare şterge deosebirea dintre semnul verbal şi celelalte semne introducînd confuzie în problemă. În unele cazuri se spune pur şi simplu „semn“, ceea ce este neîndoielnic corect, dar caracterul prea general al acestei exprimări nu contribuie la precizarea problemei (mai ales dacă ţinem minte că în spatele termenilor se ascund aici concepţii de loc prielnice pentru elucidarea specificităţii semnelor verbale).

Vom începe cu teza că deşi limba sonoră constă din semne, în accepţia definită mai sus, aşadar că semnul verbal se subsumează totdeauna definiţiei generale a semnului (această afirmaţie este efectiv banală), totuşi el nu este pur şi simplu semn, nici simbol, atît în accepţia uzuală, cît şi în accepţia pe care i-o acordă *ad hoc* diferitele teorii. În cazul din urmă este vorba nu numai despre o modificare arbitrară a terminologiei adoptate (altfel întreaga chestiune ar fi puerilă şi lipsită de sens pentru ştiinţă), ci şi despre o altă definiţie a simbolului, care din nou estompează specificitatea semnului verbal.

De aceea, semnul verbal se subordonează foarte bine definiţiei generale a semnului, adoptată anterior şi care, promovînd ca fundament al analizei procesul de comunicare, relevă în funcţiunea comunicativă a semnului trăsătura lui principală şi îl interpretează în această lumină în relaţia cu obiectul despre care se comunică şi cu limba în care se comunică.

De asemenea, fără îndoială că limba sonoră este un sistem de semne *specific*, determinat. Dar problema propriu-zisă începe o dată cu întrebarea: sistemul căror semne este limba sonoră?

Găsim oare în literatură anumite indicaţii pozitive în această privinţă? Incontestabil. Ele se referă, în primul rînd, la modul în care semnul verbal semnifică ceva. Se pare că, în acest punct, observaţiile reprezentanţilor celor mai diferite curente sînt concordante. Mă refer la problema „transparenţei la semnificaţie“ a semnelor verbale.

Să luăm patru autori, independenţi unul de altul, care au scris despre specificul semnelor verbale: Delacroix, Rubinstein, Urban şi Ossowski[7]. La fiecare dintre ei găsim determinaţia „transparenţă la semnificaţie“ tocmai cu privire la semnele verbale, şi la fiecare dintre ei, ideea specificităţii acestor semne este legată de proprietatea menţionată. Autorii care operează cu această metaforă au în vedere următorul fapt: spre deosebire de toate celelalte semne efective, forma materială a semnelor verbale nu este percepută autonom, ci dimpotrivă, se contopeşte cu semnificaţia în aşa măsură încît, cu excepţia cazurilor de tulburare a actului perceptiv, nu ne dăm seama de latura materială a semnului verbal. Nu are importanţă cui îi aparţine prioritatea în formularea termenului „transparenţă la semnificaţie“; aceasta ar putea să-i preocupe mai curînd pe istoricii problemei. Dar, faptul că diversele concepţii în această problemă concordă sau coincid denotă totuşi ceva.

[7] H. Delacroix, *Le Langage et la pensée*, Paris, 1924; S. L. Rubinstein, *op. cit.* (cap. 11 „Reci“); W. M. Urban, *Language and Reality*, Londra, 1951; St. Ossowski, *Analiza pojęcia znaku*, Extras din „Przegląd Filozoficzny“, 1926, nr. 1 şi 2.

și anume, cel puțin că această idee și-a cucerit un incontestabil drept de existență în literatura de specialitate.

Cînd vorbim despre semne, semnale, semne substitutive sau simboluri, avem în vedere mereu un lucru sau un fenomen material, care servește comunicării între oameni, deoarece fiecare dintre aceste semne ne informează despre ceva, datorită faptului că părțile care comunică îl înțeleg în același fel. Fiecare din aceste semne rămîne într-o anumită relație cu obiectul despre care ne informează (în înțelesul cel mai larg al cuvîntului obiect, care privește lucruri, proprietăți și relații ale lor, fenomene, procese psihice, etc.) și cu o limbă anumită, singura în cadrul căreia poate funcționa și semnifica ceva. În cazul semnelor efective, cu excepția celor verbale, relația părții materiale a semnului cu partea semnificativă admite întotdeauna o oarecare „autonomie" a semnificației; autonomia aceasta provine din faptul că — excepție făcînd semnele iconografice — semnificația se formează independent de *acest* semn (în sens de purtător material al semnificației), oarecum în afara lui și de aceea poate fi asociată cu o altă formă materială a semnului (de exemplu, putem modifica convenția referitoare la semnele rutiere, fără a modifica semnificația lor, respectiv conținutul pe care ni-l comunică). Faptul acesta depinde de împrejurarea că semnele respective funcționează exclusiv în contextul limbii sonore și al gîndirii conceptuale, specifică ei. De aceea, putem — și sîntem constrînși — să operăm cu semnificații „gata" pentru toate categoriile de semne, care nu sînt verbale. Aceasta — din simplul motiv că nu putem gîndi altfel decît cu ajutorul semnelor verbale, iar orice creație de semne (în afara folosirii socialmente educate a limbii sonore, sau, altfel spus, a gîndirii prin limbaj) reprezintă un proces secundar, un rezultat al unor convenții diverse (în accepția larg istorică a cuvîntului) adică este totdeauna precedată de gîndire și, în acest sens, este totdeauna „saturată" de gîndire.

Cu totul diferit se prezintă lucrurile cu semnul verbal și cu sistemul acestor semne, limba, pentru că, în primul rînd, ele nu au nimic „în exteriorul lor" și nu se bazează

pe semnificația altui limbaj. Căci gîndirea și limba formează un întreg organic, inseparabil, unitar. Gîndirea și limba nu există separat, există numai gîndire-limbă. Nu există separat noțiunea și separat semnul verbal, există numai noțiune — semn verbal. Desigur, sînt oameni care consideră că se poate gîndi fără semne verbale, fără limbaj, și chiar, mai mult, că tocmai această gîndire ar fi cea „autentică". De-a lungul istoriei, au fost mulți adepți ai cunoașterii „autentice", „imediate", de la Platon și pînă la actualii fenomenologi, intuiționiști, urmașii ideii despre uniunea mistică dintre subiect și obiectul cunoașterii, etc. Ei sînt cei care repetă cu tristețe versul lui Schiller: „*Spricht* die Seele, spricht die *Seele* nicht mehr". Dar aceste speculații iraționaliste sînt respinse de știința pozitivă — psihologia, fiziologia creierului, etc.

Tocmai din această unitate specifică a gîndirii—limbii provine „transparența la semnificație" a semnelor verbale. Ele sînt semnificații, deși *nu numai* semnificații. Din fragmentul citat din *Ideologia germană*, rețin următoarele cuvinte despre conștiință a cărei formă reală este, după Marx, limba: „«Spiritul» poartă de la bun început în sine blestemul de a fi «împovărat» de materie, care aici apare sub formă de straturi de aer în mișcare, sunete, pe scurt sub formă de grai". Semnul verbal nu este deci pură semnificație. El este totodată și sunet, adică fenomenul material al vibrației undelor de aer, fără de care semnul, comunicarea, nici nu ar exista, dacă nu-i credem pe apărătorii cunoașterii „pure" și „imediate". Și tocmai de aceea, „transparența la semnificație", deși exprimă o idee valoroasă din punctul de vedere al cunoașterii specificității semnelor verbale, este insuficientă, căci mai rămîne deschisă problema reală a relației dintre învelișul sonor (imaginea sonoră) și semnificația (conținutul noțional) semnului verbal.

Din acest motiv, mai mult interes prezintă comparația făcută de către de Saussure între semnul verbal și o foaie de hîrtie, unde imaginea sonoră este recto, iar conținutul noțional este verso (de Saussure vorbește despre *signifiant* = semnificant și *signifié* = semnificat, el fiind de pă-

rere că semnele limbii sînt formațiuni psihice constituite din imaginea sonoră și noțiune). După cum o față a foii de hîrtie nu poate fi separată de cealaltă, spune el, tot astfel în semnul verbal, nu putem să despărțim sunetul de noțiune (de semnificație). Este și aceasta doar o metaforă, dar ea elucidează bine, chiar dacă în alt mod, problema de care ne ocupăm.

Pentru a releva specificitatea semnului verbal trebuie să efectuăm o analiză mai amănunțită a noțiunii de „semn verbal". Ea apare net cu două semnificații, de care sînt legate concepții teoretice diferite. Una din semnificații identifică „semnul verbal" și sunetul (în sensul de vibrație acustică, sau de sonoritate), de care este legată o anumită semnificație. Pentru cealaltă semnificație, „semnul verbal" este un fel de unitate specifică sunet-semnificație, caracteristică pentru unitățile reale ale limbii vorbite.

Nimeni nu se poate îndoi că semnele verbale nu constă numai în semnificația lor, ci și în învelișul lor sonor, acest „blestem", care plutește deasupra spiritului, sub forma unor vibrații ale aerului. La fel, este în afară de orice îndoială (se poate spune că de aceasta nu se îndoiesc nici chiar adepții cei mai extremiști ai tezei unității organice dintre semnificație și sunet în semnul verbal) că această unitate nu este absolută, ci relativă, adică în anumite condiții ea poate fi încălcată. Aici nu este vorba numai despre cazul atît de banal, ca perceperea unei vorbiri, într-o limbă pe care nu o cunoaștem, doar ca pe o colecție de sunete. Este vorba și despre probleme mai complicate și, de aceea. mai interesante cum sînt cele relevate prin cercetările lui Head ș.a., asupra unor cazuri de afazie, cînd se păstrează capacitatea de recunoaștere a formei sonore a cuvintelor, dar dispare înțelegerea semnificației, sau cînd se pierde capacitatea de vorbire, conservîndu-se, însă, înțelegerea vorbirii. Atît în cazul perceperii unei vorbiri neinteligibile pentru noi cît și în cazul afaziei avem de-a face cu anomalii ale procesului de comunicare între oameni. Acest proces presupune comunitatea de limbă în care comunică indivizii, precum și normalitatea intelectuală. Și tocmai în legătură

cu *relativitatea* unităţii dintre sunet şi semnificaţie în semnul verbal se pune problema de principiu: în ce fel se realizează această unitate? Anticipînd rezultatele cercetărilor asupra semnificaţiei şi a legăturilor acesteia cu semnul, ne vom ocupa aici pe scurt de unele probleme referitoare la natura acestei legături, în cazul semnelor verbale (din păcate, această preocupare ne-o impune fondul chestiunii, deşi ne abate din albia expunerii, aşa cum o plănuisem).

În acest domeniu apar două puncte de vedere concurente.

Unul este punctul de vedere al *asociativismului*, potrivit căruia sunetul şi semnificaţia există *independent*, iar reunirea lor în semnul verbal se bazează pe asocierea unui anumit sunet cu o anumită semnificaţie, dinainte constituită. Aceasta era poziţia lui Delacroix, care afirma că aici totul se reduce, în ultimă instanţă, la asocierea arbitrară în memorie a unui semn cu o semnificaţie[8]. Acest subtext asociativist apare şi la Russell, în perioada discuţiei asupra „semnificaţiei" din paginile revistei „Mind"[9]. La fel prezintă problema şi Sapir în lucrarea sa despre limbaj, cînd calificînd semnele verbale drept simboluri, le-a definit ca sunete *asociate automat* cu o semnificaţie[10]. O altă variantă a teoriei asociativiste este concepţia asociaţiei specifice, pe care o susţine Martinak, urmîndu-l pe Höfler, şi care ar consta în faptul că asocierea este mediată, că ea se realizează prin medierea altor judecăţi şi nu reprezintă o repetare mecanică a relaţiei observate iniţial *(judiziöse Association)*. Într-un fel sau altul, concepţia asociativistă reduce totuşi problema la asocierea unui sunet gata constituit cu o semnificaţie gata constituită, asociere care trebuia să se formeze ca atare în ontogeneză, oarecum în afara limbii şi independent de ea. Semnul verbal este considerat la fel ca orice alt semn, în raport cu care — cum am văzut — semnificaţia este „autonomă", adică se formează inde-

[8] Cf. M. Delacroix, *op. cit.*, p. 365.
[9] „Mind" 1920, nr. 11, p. 398.
[10] E. Sapir, *Language*, New York, 1921, p. 10.

pendent și în afara lui. Tocmai acesta este călcîiul ahileian al întregii concepții. Nu numai că ea contrazice felul cum înțelegem specificitatea semnelor verbale, și chiar analiza lor cea mai elementară, ci, în plus, mai presupune ca dat ceea ce constituie obiectul controversei (anume, că semnele verbale nu se deosebesc de celelalte semne prin natura legăturii dintre forma lor și semnificație). De aceea, principalul argument împotriva concepției asociativiste, pe care K. Bühler a definit-o la timpul său ca fiind *gerade zu naiv*, este faptul că ea nici nu încearcă să-și întemeieze premisele, deși ele vin în contradicție cu înțelegerea noastră și cu analiza unităților lingvistice.

Un alt punct de vedere concepe relativa unitate a sunetului și a semnificației semnelor verbale ca o legătură *sui generis*, de altă natură decît cea pe care o prezintă celelalte semne, legătură *sui generis* caracterizată tocmai prin lipsa de „autonomie" a semnificației semnului verbal, a imposibilității acesteia de a se forma și de a apărea *în afara* unității limbă-gîndire, cuvînt-noțiune. Singurul ei argument, de altfel foarte naiv, este că studiem limbile străine de cele mai multe ori în felul acesta: la semnificații date de-a gata căutăm sunete corespunzătoare, pe care le asociem apoi acestor semnificații; acest argument este foarte ușor de respins. Faptul este exact, dar el are loc întotdeauna *pe baza unei limbi pe care o cunoaștem*, cu ajutorul căreia gîndim și traducem într-o limbă străină. Ne-am însușit o limbă străină abia atunci cînd încetăm să mai traducem, cînd începem să gîndim în ea, adică atunci cînd legătura dintre sunetele acestei limbi și semnificațiile lor încetează să fie pentru noi „exterioară", bazată pe o asociere temporară, și devine organică, directă, cînd semnul verbal devine „transparent" la semnificație. Una este deci învățarea unei limbi străine, alta este stăpînirea unei limbi deja cunoscute. Raționamentele noastre se referă, evident, numai la cazul din urmă.

Ce înseamnă, oare, că în semnul verbal legătura dintre sunet și semnificație este *sui generis*, în ce anume constă legătura și cum poate fi ea explicată — acestea sînt aspecte

ale unei alte probleme. Cerința de a o elucida, de a răspunde la aceste întrebări este pe deplin justificată. Cînd în știință este emisă o teză, ea trebuie neapărat fundată. Aș vrea să menționez, însă, că nici atunci cînd nu se poate da un răspuns complet la întrebările ce rezultă dintr-o teză teoretică, sau răspunsul este discutabil (și așa se întîmplă de cele mai multe ori, îndeosebi în științele sociale), teza nu este infirmată. Astfel, deși teza despre caracterul *sui generis* al legăturii dintre sunet și semnificație în semnele verbale se sprijină pe argumente serioase, nu dispunem pînă în prezent de o explicație consecventă a naturii și a mecanismului acestei legături. Ne vom ocupa mai încolo de una dintre încercările de a da o explicație care, după opinia noastră, merită atenție. Este vorba de ipoteza lui Pavlov asupra celui de-al doilea sistem de semnalizare.

Dar iată încă o problemă de care trebuie să ne ocupăm aici: arbitrarul legăturii dintre sunet și semnificație. Această teză a fost enunțată de către de Saussure[11], referindu-se la o idee a lui Whitney. Trebuie subliniat însă că deși de Saussure susține arbitrarietatea legăturii dintre *signifiant* și *signifié* (repetînd o idee veche, care apare încă în *Cratil*, că sunetele din cuvinte nu sînt legate într-un mod natural cu lucrurile pe care le desemnează), el constată că, în raport cu o comunitate lingvistică, alegerea unui *signifiant* nu este arbitrară, ci determinată socialmente.

Este clar că marxiștii, susținînd teza unității organice dintre sunet și semnificație în semnele verbale, critică hotărît concepția arbitrarului acestei legături (în sensul stabilirii ei prin convenție), care duce la denaturările convenționaliste existente cel puțin într-o anumită parte a literaturii neopozitiviste. Trebuie să spunem, de altfel, că această concepție a găsit partizani doar în rîndurile logicienilor cu înclinații formaliste, care nu au remarcat, nu au înțeles caracterul social și istoric al limbii și al semnului verbal. Dar aceste concepții au fost și sînt combătute din motive de principiu, nu numai de către filozofii marxiști, ci

[11] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 99.

şi de către toţi lingviştii, indiferent de orientarea reprezentată de ei. Pentru lingvişti este cu totul firească şi inteligibilă, de exemplu, argumentarea lui S. L. Rubinstein, care critică concepţia caracterului convenţional-arbitrar al semnelor limbii, de pe poziţia analizei genetice şi istorice, arătînd că semnul verbal are o „viaţă" socială independentă de noi, o istorie independentă de convenţiile noastre, fiind legat de caracterul obiectiv al cunoaşterii noastre[12]. Lingvistul sovietic V. A. Zveghinţev[13] prezintă o argumentare similară, subliniind că opoziţia sa faţă de concepţia arbitrarietăţii legăturii dintre sunet şi semnificaţie nu înseamnă că ar sprijini teza legăturii naturale dintre semnul verbal şi lucrul desemnat. Acestea sînt două probleme foarte importante care nu pot fi tratate în bloc.

Punctului de vedere privitor la caracterul *sui generis* al legăturii sunetului cu semnificaţia în semnul verbal i se raliază o altă concepţie după care semnul ar fi nu sunetul însuşi, al cărui „partener" este o semnificaţie „autonomă", ci întregul indisolubil sunet-semnificaţie, conceput ca obiect material (vibraţie acustică) semnificativ. La drept vorbind, aceasta este unica înţelegere consecventă a semnului verbal ca unitate *sui generis* dintre sunet şi semnificaţie, ca semn *sui generis,* caracterizat prin „transparenţa" la semnificaţie. În adevăr, această „transparenţă" poate să apară atunci şi numai atunci cînd încetăm să percepem independent imaginea fizică a semnului căreia i se asociază, într-un fel sau altul, un conţinut tot atît de independent. „Transparenţa" la semnificaţie, atît de caracteristică semnelor verbale, apare tocmai atunci (cu excepţia cazurilor de perturbare a procesului normal de înţelegere între oameni), cînd *în genere încetăm* să percepem imaginea materială a semnului şi păstrăm în conştiinţă latura lui de semnificaţie.

Aşadar, semnul verbal nu este simbol, deşi utilizarea acestui termen, în raport cu semnele verbale, este astăzi,

[12] Cf. S. L. Rubinstein, *op. cit.*, pp. 406—407.
[13] V. A. Zveghinţev, *Problema znakovosti iazîka*, M., 1956.

după cum am mai spus, aproape unanimă în literatura de specialitate[14].

Nu trebuie să confundăm semnele verbale cu această subclasă specială și extrem de importantă de semne substitutive, amintite mai sus, pe care, în conformitate cu intuiția lingvistică cotidiană, le-am denumit simboluri; aceasta, fiindcă semnul verbal prezintă trăsături pe care simbolurile, în accepția proprie a cuvîntului, nu le au, iar semnului, pe de altă parte, îi lipsesc trăsături specifice simbolurilor, așa cum le concepem noi. Dacă vom atribui denumirii de simbol înțelesul *ad hoc* uzitat, tratînd problema în mod arbitrar, atunci fie vom limita clasa simbolurilor numai la semnele verbale și, încălcînd uzul limbii, vom înceta să denumim simboluri semnele care purtau pînă acum acest nume, fie vom lărgi, pe baza unei convenții conștiente, înțelesul cuvîntului „simbol", extinzîndu-l, de exemplu, la toate semnele nereprezentative, ceea ce ar estompa specificitatea semnului verbal (adică tocmai ceea ce intenționam să evităm).

Semnul verbal nu este nici semnal, nici semnal al unor semnale. Deși avem toată considerația pentru ipotezele de cercetare (și, deocamdată, nu este vorba decît de o foarte generală ipoteză de cercetare) pe care le conține teoria pavloviană a celui de-al doilea sistem de semnalizare (potrivit acestei teorii semnul verbal nu este decît un semnal al unor semnale), nu trebuie să trecem cu vederea contradicțiile și pericolul unei vulgarizări a problemei. Și în acest domeniu, ca și în oricare altul, crearea

[14] Menționez aici că de Saussure, care a apărat caracterul convențional (într-un anumit sens) al legăturii dintre sunet și semnificație în semnele verbale, s-a opus tendinței de a le denumi simboluri, deoarece simbolurile se caracterizează printr-o legătură naturală între semn și obiect. Făcînd abstracție de esența acestei exprimări, foarte discutabile, atrag atenția asupra încercării juste de a distinge terminologic categoriile respective. Urban ia și el poziție împotriva dizolvării semnului verbal în categoria generală de simbol. Argumentația sa este de altă natură: dacă semnele verbale ar fi doar simboluri, ce rost ar mai avea să vorbim despre folosirea simbolică a limbii?

unor culte și fetișizarea unor concepții sînt dăunătoare. Pavlov a fost un savant genial, ceea ce nu contestă nimeni în lume. Dar, sînt departe de a canoniza fiecare dintre concepțiile și ipotezele sale, și nimeni nu ne dă dreptul să identificăm (cum au făcut unii) concepțiile lui Pavlov cu materialismul dialectic. În orice caz, teoria semnului verbal ca semnal al unor semnale — în forma în care această teorie este cunoscută în prezent — trebuie criticată tocmai în numele materialismului dialectic.

Contradicția constă în faptul că Pavlov, după cum se vede dintr-o serie de formulări ale sale, publicate în *Reuniunile de miercuri la Pavlov*, își dădea foarte bine seama de specificitatea semnului verbal și a limbii sonore, dar tocmai concepția tradițională asupra celui de-al doilea sistem de semnalizare și interpretarea semnului verbal ca semnal al unor semnale, este o negare a acestei specificități. Tocmai de aceasta este legat pericolul vulgarizării problemei (de altfel, asemănătoare cu vulgarizarea caracteristică behaviorismului).

Suscită îndoieli însăși folosirea termenului de „semnal" în acest cadru. Reamintim că, în procesul comunicării între oameni, semnalul este un semn convențional, care ține locul unui enunț verbal și este inteligibil numai în acest context. În procesul comunicării umane, semnalul este deci o formațiune prin excelență semantică, are semnificație și este „saturat" de semnificație lingvistică, ceea ce, bineînțeles, nu se poate spune despre stimulii care declanșează reflexele condiționate ale animalelor. Sînt fenomene *calitativ* diferite și, de aceea, terminologia — care, de altfel trebuie înțeleasă întrucîtva metaforic — nu este dintre cele mai fericit alese, în virtutea propriilor ei premise, comportînd pericolul unor confuzii grave. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că, la urma urmelor, în fiecare disciplină științifică putem adopta o terminologie arbitrară, cu condiția ca înțelesul termenilor să fie destul de bine precizat. Dar acest argument nu poate fi invocat, deoarece termenul „semnal" este utilizat, în această semnificație convențională, atît cu referire

la regnul animal, cît şi la om. Mecanismul reflexelor necondiţionate este identic atît la animal cît şi la om. Dar mecanismul reflexelor condiţionate? Nu este sarcina mea să analizez şi să critic concepţiile fiziologice. Dar, în măsura în care intervin în sfera proceselor de comunicare, trebuie să-mi exprim atitudinea şi faţă de ele. În adevăr, esenţa constă în faptul că tot ce se referă la om, inclusiv reflexele sale condiţionate, este *socialmente* determinat. Încercînd să descifrăm această formulare generală, ne lovim de problema comunicării între oameni, de rolul pe care îl joacă aici procesele de conştiinţă, indisolubil legate de limbaj, fără de care omul nu poate gîndi, etc. La rîndul lor, reflexele condiţionate, care apar la om ca rezultat al unor influenţe din exterior, se elaborează, de cele mai multe ori, *nu în afara* proceselor de conştiinţă, ci în legătură cu ele. Este vorba aşadar despre un fenomen *calitativ* diferit de fenomenul reflexului în regnul animal. Cine nu-şi dă seama de aceasta, cine ar vrea să reducă procesele din organismul uman doar la stimuli şi la reacţii fiziologice, cum procedează behaviorismul, vulgarizează problema, căci orice naturalism în interpretarea fenomenelor sociale este o vulgarizare.

Problema se complică şi mai mult cînd ne ridicăm pe o treaptă mai înaltă, pe treapta „semnalului de semnale". Semnal al căror semnale ar urma să fie semnul verbal? Al celor care intervin în experimentele pe cîini? Dacă da, aceasta este o confuzie, deoarece, în afara cazurilor de stimuli fiziologici elementari (de exemplu cei alimentari) astfel de „semnale" nici nu apar în viaţa socială a omului. Poate că este vorba despre „semnale" ale unui alt gen de „semnale"? Atunci ale căror anume? Terminologia nediferenţiată nu ne îngăduie să ne orientăm în aceste deosebiri, iar cercetările experimentale ar putea să ne spună ceva despre aceasta numai atunci cînd ar fi interpretate nenaturalist, ci social, adică fără să elimine procesele de conştiinţă, ci integrîndu-le organic în comportamentul omului, inclusiv în reflexele sale. Nu s-a procedat însă aşa. Ideea unor astfel de cercetări este implicată

în ipoteza celui de-al doilea sistem de semnalizare, dar deocamdată a rămas o simplă implicaţie.

Aşadar, în cel mai bun caz, nu ştim despre ce semnale este vorba. În cazul mai rău, ştim şi putem spune că, în principiu, astfel de „semnale" nu există, în procesele sociale umane. Ce este atunci semnalul altor semnale? Acelaşi semnal, însă la un nivel mai înalt, adică reducerea proceselor sociale ale conştiinţei la un sistem cu două etaje de stimuli şi de reacţii fiziologice. Aceasta ar fi o vulgarizare extremă a problemei, în spiritul materialismului mecanicist, cu care un adept al materialismului dialectic nu poate fi de acord. Căci, după cum nu putem reduce psihologia la fiziologie, tot astfel nu putem reduce la fiziologia pură problemele gnoseologice sau semantice. Dacă însă se subînţelege altceva, „semnalului" dîndu-i-se o altă semnificaţie, atunci care este aceasta? Răspunsul nu-l cunoaşte nimeni şi trebuie să fim de acord că este o ipoteză neelaborată. Dar şi în interpretarea sa cea mai subtilă, cînd de fapt ajungem la concluzia că nu prea ştim teoretic despre ce este vorba, terminologia rămîne cel puţin ambiguă şi comportă pericolul unor mari confuzii, inclusiv eventualitatea unei vulgarizări. De aceea, trebuie să concludem următoarele: semnul verbal nu este nici semnal, nici semnal al unor semnale şi atîta timp cît aceste probleme nu vor fi clarificate experimental trebuie, după opinia mea, să renunţăm la această terminologie.

Aşadar, semnul verbal nu este nici simbol, nici semnal, nici vreo altă categorie de semne cunoscută nouă, dacă aceste denumiri au un anumit înţeles bine definit; el este un semn *sui generis*, un semn specific.

Dar tocmai datorită specificităţii sale, care face ca semnul verbal să nu se poată identifica cu nici un alt semn, el îşi poate asuma funcţiunea cel puţin a unora dintre semne. Semnul verbal deşi nu este un semnal, întrucît are trăsături şi proprietăţi deosebite, poate funcţiona ca semnal. În acest sens, semnul verbal, fără a fi identic cu simbolul, poate îndeplini funcţiuni simbolice. Exemplele

de acest fel se pot înmulţi, dacă vom efectua o clasificare mai amănunţită a semnelor. Aceasta este însă încă o dovadă a rolului deosebit pe care îl îndeplineşte semnul verbal în procesul de comunicare.

Altă trăsătură specifică a semnului verbal, de altfel legată organic de prima (adică unitatea *sui generis* dintre sunet şi semnificaţie în semnul verbal), constă în funcţiunea şi în rolul pe care le îndeplineşte în procesul de abstractizare.

Este clar că, genetic, semnul verbal — la fel cu oricare altul — este *produsul* unui proces de abstractizare. Ceea ce nu este de loc curios. Orice cunoaştere, orice observaţie este întotdeauna selectivă, fiind legată de anumite nevoi ale activităţii umane, care ar fi imposibilă fără o astfel de selecţie. Acelaşi fenomen apare în fiecare tip de semne care, funcţionînd în „contextul" procesului uman de comunicare, se supun legilor generale ale oricărei cunoaşteri. *Orice* semn este *produsul* unui proces de abstractizare şi, totodată, un *instrument* important al acestui proces. Desigur, există aici un hotar care marchează deosebirea calitativă dintre semnele verbale şi toate celelalte tipuri de semne. Fiecare semn poate simplifica, poate exprima abreviat, poate selecţiona, poate să devină *pars pro toto* etc.; aşadar, el poate fi un instrument deosebit de important al procesului de abstractizare dar el este întotdeauna legat de un *anumit* material senzorial, de o anumită reprezentare din mintea noastră; aceasta este valabil şi pentru aşa-numitele reprezentări generice. Gîndirea noţională are nevoie de un alt instrument. Acesta este semnul verbal, tocmai datorită proprietăţii sale deosebite de a fi „transparent la semnificaţie", care îi permite să se ridice la cele mai înalte nivele de abstracţiune, inaccesibile altor tipuri de semne, să se rupă de concretul sensibil într-o măsură care depăşeşte posibilităţile altor semne.

După cum ne arată psihologia, semnul varbal este asociat în creier cu reprezentări. Dar acesta este un tip cu totul diferit de legătură cu imaginea senzorială. Aici este

vorba, fie despre asociații cu reprezentări ale unor lucruri legate de procesele de gîndire, fie despre asociații cu semnele grafice ale cuvintelor pronunțate, ale sunetelor lor, etc. Conținutul semantic al semnului este însă independent de aceste asociații; ele însoțesc doar acest conținut, fără a fi o condiție a manifestării lui (de altfel, ele sînt diferite, la diversele persoane care înțeleg semnul la fel). Datorită unității dintre semnificație și sunet, datorită „transparenței" la semnificație, semnul verbal are proprietăți abstractizante deosebite. V. I. Lenin scria că orice cuvînt generalizează. La fel spune și Sapir în lucrarea sa *Language*, unde demonstrează că cunoașterea poate fi comunicată numai atunci cînd nu este strict individuală, ci se subsumează unei clase de lucruri sau fenomene, ceea ce este tocmai opera cuvîntului. Același lucru îl spun Susan Langer și alții.

Desigur, rolul semnului verbal în procesul de abstractizare ar necesita cercetări speciale și o monografie vastă. Aici semnalăm doar problema, ceea ce este suficient pentru nevoile noastre.

În sfîrșit, a treia trăsătură specifică a semnului verbal: virtuțile lui deosebite din punctul de vedere al înțelegerii *fidele* între oameni. Această problemă este atît de evidentă încît nu are nevoie de justificări ample.

Oamenii pot comunica, și comunică efectiv cu ajutorul a tot felul de „limbaje". Există mărturii ale etnologilor care vorbesc despre triburi unde întîietatea o au convorbirile „manuale", prin gesturi și nu cele verbale. În legătură cu aceasta, Cushing — cum am mai amintit — se referă la un stil special de „gîndire manuală", diferit de gîndirea — limbă a popoarelor civilizate. Faptele acestea nu prezintă nimic neobișnuit sau imposibil. Totodată, un lucru este neîndoios: în nici unul dintre aceste limbaje nu s-ar putea formula un sistem filozofic ca acela al lui Hegel, teoria relativității a lui Einstein, sau chiar cea mai elementară gramatică a cutărei sau cutărei limbi. Limba sonoră are o virtute specială, care face posibilă dezvoltarea în continuare a gîndirii, ascensiunea ei pe treptele tot

mai înalte ale abstractizării, permițînd dezvăluirea și formularea unor legi tot mai cuprinzătoare și mai profunde ale lumii, iar grație acestora, stăpînirea lumii și subordonarea ei omului. Ne putem plînge de imprecizia limbii uzuale și de multiplicitatea ei semantică, dar și această acuzație nu i-o putem aduce decît cu ajutorul și numai pe baza limbii. Tocmai de aceea, limba sonoră este nu numai un instrument deosebit de comod și de elastic al procesului de comunicare, ci și un instrument prin excelență perfectibil, aproape infinit perfectibil. Iar aceasta este una din cele mai importante trăsături specifice ale semnelor verbale.

●

Considerațiile din acest capitol au gravitat mai ales în jurul problemei definiției și tipologiei semnului. Nu a fost posibilă însă, mai ales în partea referitoare la semnele verbale, să evităm cu totul problema semnificației. Aceasta este cît se poate de normal. O analiză a semnului, care face abstracție de semnificație, adică de funcțiunea specifică a semnului, este prin natura lucrurilor incompletă și admisibilă numai în cazul unei necesități stringente. Această necesitate rezultă din planul de compunere a lucrării, adoptat de noi. Acum, trebuie să completez analiza, prin considerații referitoare la problemele semnificației. Le consacru capitolul următor al cărții.

CAPITOLUL III

SEMNIFICAŢIA „SEMNIFICAŢIEI"

„Cînd folosesc o vorbă, – spuse Humpty Dumpty pe un ton mai degrabă dispreţuitor, – ea are tocmai înţelesul pe care i l-am ales eu, nici mai mult, nici mai puţin.

Întrebarea este – răspunse Alice – dacă **poţi** face ca aceleaşi vorbe să însemne lucruri diferite.

— Întrebarea este – zise Humpty Dumpty – cine cui trebuie să-i poruncească, atîta tot".

(**Lewis Caroll,** Through the Looking-Glass).

„Oamenii se mulţumesc cu aceleaşi cuvinte pe care le utilizează şi alţii, ca şi cum acelaşi sunet ar fi cu necesitate purtătorul aceluiaşi înţeles".

(John Locke)

Dacă îi spun cuiva care nu cunoaşte engleza: „*Give me my hat, please*" („Dă-mi te rog, pălăria"), singurul răspuns al interlocutorului poate fi: „Nu înţeleg". Dacă voi repeta aceeaşi propoziţie în limba maternă a interlocutorului el îmi va zîmbi şi-mi va da pălăria. A înţeles semnificaţia cuvintelor rostite de mine.

Doi oameni vor să traverseze strada, dar se aprinde lumina roşie a semaforului. Unul dintre pietoni se opreşte instantaneu. Celălalt merge mai departe, probabil că nu cunoaşte regulile de circulaţie. Însoţitorul său îl opreşte şi-i explică: „Dacă vezi lumina roşie, înseamnă că nu e voie să traversezi strada; cînd e verde — e voie". La intersecţia următoare, omul, pe care îl prevenise însoţitorul său, se opreşte singur cînd vede lumina roşie a semaforului. Acum el înţelege semnificaţia acestui semn.

Aşa se întîmplă totdeauna cînd avem de-a face cu un semn şi cu o *situaţie semiotică („sign-situation"):* ea dă

rezultate numai atunci cînd părţile care comunică înţeleg în acelaşi fel *semnificaţia* semnului.

Problema semnificaţiei apare în contextul unei situaţii semiotice sau, mai simplu, în contextul unui proces de comunicare între oameni, deoarece acest proces, abstracţie făcînd de problema telepatiei şi de celelalte forme de comunicare aşa-zis „directă", este tocmai procesul de transmitere a gîndurilor, a sentimentelor etc., cu ajutorul unor semne, este un proces de creare a unor situaţii semiotice. Cînd vorbesc, scriu, instalez semne rutiere sau schimb semnalele semafoarelor la intersecţiile străzilor, cînd întocmesc hărţi sau planuri, lipesc etichete pe sticle cu otravă, cos epoleţi la o uniformă, ridic fanioane colorate pe catargul unei nave, etc. folosesc *totdeauna* anumite semne în scop de comunicare (chiar un monolog gîndit este, după cum se ştie, o formă contrasă de dialog), creez, în fiecare dintre aceste cazuri, o situaţie semiotică. Şi în fiecare dintre aceste cazuri apare problema semnificaţiei.

Am arătat, mai sus, că semnul şi semnificaţia constituie o unitate, pe care o scindăm în elemente sau aspecte diferite numai prin abstractizare. Nu există semn fără semnificaţie (chiar un semn obişnuit, pe care nu-l înţelegem din anumite cauze, pentru că — de exemplu — nu cunoaştem limba respectivă, nu este altceva decît un lucru sau un eveniment material, o pată de cerneală, un sunet etc.), dar şi semnificaţiile „în sine", fără un „vehicul" semiotic, există numai în mintea metafizicienilor incorigibili. De aceea, o analiză corectă a semnului, adică o analiză a situaţiei semiotice, o analiză a comunicării cu ajutorul semnului trebuie să considere semnul numai ca un *întreg*, ca o unitate între purtătorul material (sunet, imagine, desen-convenţional etc.) şi semnificaţie. Cînd am vorbit despre definiţia şi tipologia semnelor, am presupus această unitate, referindu-mă, uneori la latura semantică a semnelor — în cazul în care aceasta a influenţat clasificarea şi tipologia lor —, dar am făcut-o ca şi cînd ar fi fost ceva dat şi firesc. Nu este cea mai bună cale, dar este,

din păcate, necesară acolo unde avem de-a face cu o interdependență sau cu o legătură mai strînsă între aspectele sau elementele problemei analizate. Este deci momentul să completăm această lacună, deoarece altfel nu va fi posibil să analizăm în mod adecvat semnul și, deci, într-o perspectivă mai îndepărtată, însuși procesul de comunicare. Cu atît mai mult, cu cît problema semnificației este foarte importantă (cel puțin dată fiind frecvența apariției situațiilor semiotice și rolul lor în viața socială) și, totodată, ea nu este nici univocă, nici la fel înțeleasă, ci, dimpotrivă, face parte dintre problemele cele mai confuze și mai dificile.

Trebuie, de la început, să delimităm sfera preocupărilor noastre, să arătăm problemele care ne apar, în acest cadru, ca importante, pe care intenționăm să le cercetăm mai departe, precum și acelea de care nu ne vom ocupa.

La timpul lor, Ogden și Richards au consacrat problemei semnificației monografia *The Meaning of Meaning*, al cărei scop era, între altele, de a cerceta cu ce înțelesuri se folosește în literatură (îndeosebi în cea filozofică) cuvîntul „semnificație". După ce prezintă în capitolul VIII mostre de diverse semnificații ale „semnificației" și după ce se arată că, în această problemă, domnește o confuzie pe care „filozofii nici n-au visat-o", deși ei sînt principalii vinovați, autorii, dorind să pună capăt acestei logomahii sterile, au hotărît să scoată în evidență acele înțelesuri ale cuvîntului „semnificație", care se folosesc efectiv. În capitolul IX, consacrat acestei probleme, Ogden și Richards arată că există 16 grupuri de accepții ale acestui cuvînt, anumite grupuri avînd și semnificații secundare. Ca rezultat, ei au obținut 23 de semnificații distincte ale „semnificației", unele dintre ele foarte îndepărtate de celelalte. Se pune totuși întrebarea: este oare această listă completă? Nu există oare și alte semnificații ale acestui cuvînt?

Sub un anumit aspect, problema este cu adevărat importantă și interesantă. Pe noi nu ne interesează însă lista completă a utilizărilor posibile ale cuvîntului „sem-

nificaţie" în vorbirea curentă şi în limbajul ştiinţific. De altfel, o asemenea listă nu poate fi nici exhaustivă (date fiind diversele utilizări ale cuvîntului „semnificaţie" în limbile naţionale), nici stabilă (date fiind permanentele procese de formare a unor noi cuvinte). Ne interesează, în schimb, un anumit şir de utilizări al acestui cuvînt, anume acelea care se referă la înţelegerea semnificaţiei cuvîntului „semnificaţie" în legătură cu funcţiunea semnului în procesul de comunicare, funcţiune ce face posibilă ieşirea din sfera gîndirii subiective în sfera transmiterii intersubiective a ideilor, însoţită de înţelegerea acestora. Dacă vom spune, în modul cel mai general şi fără nici o pretenţie de precizie a formulării, că semnificaţia este tocmai elementul datorită căruia un obiect material obişnuit, o calitate a acestui obiect, sau un eveniment devine semn, adică semnificaţia este un element al situaţiei semiotice sau al procesului de comunicare, vom constata că nu am eliminat cîtuşi de puţin polisemia acestui cuvînt, dar am limitat-o considerabil. Această limitare este importantă din două puncte de vedere: şi pentru că ne scuteşte de necesitatea unor analize laborioase ale semnului, care depăşesc cadrul problematicii noastre, şi pentru că ne permite să determinăm mai precis limitele cercetărilor noastre pozitive.

Tot mai vorbim deci despre semnificaţii şi nu despre o semnificaţie anumită a „semnificaţiei". Dar, în primul rînd, tindem ca, după ce vom fi definit cît mai precis aceste semnificaţii, să punem capăt logomahiei sterile, şi să putem relua fără teamă citatul din G. C. Lewis pe care Ogden şi Richards l-au ales ca *motto:* „O discuţie verbală poate fi importantă sau lipsită de importanţă, dar este bine cel puţin să ştim că este verbală".

Polisemia cuvîntului „semnificaţie", chiar şi în cadrul sferei delimitate de noi, se explică, în primul rînd, prin multilateralitatea obiectivă a situaţiei semiotice, în cadrul căreia se manifestă şi funcţiunea semnului, pe care am denumit-o semnificaţie, iar în al doilea rînd, prin

eterogenitatea aspectelor pe care le relevăm cînd facem analiza situației semiotice, adresînd proceselor reale diferite întrebări, în funcție de orientarea atenției noastre, determinată de cauze practice sau teoretice, asupra cutărei sau cutărei laturi a acestor procese. Prin urmare, aici interacționează factori obiectivi și subiectivi, iar ca rezultat apare polisemia cuvîntului folosit de noi.

1. Despre situația semiotică

Sarcina mea (așa cum o concep) nu constă numai în a constata această polisemie și în a determina semnificațiile care apar efectiv în utilizarea cuvîntului „semnificație", în cazurile citate, ci și în aprecierea diverselor concepții legate de aceste semnificații diferite. Această sarcină însă cere mai mult decît capacitatea de a analiza semantic cutare sau cutare cuvînt, de a pune în evidență cu subtilitate diversele lui semnificații. Aici trebuie să-mi precizez propriile concepții, adoptînd nu numai o poziție generală în controversele care despart școlile filozofice în tabere mari, ci și o poziție particulară în această problemă specială, legată de procesul de comunicare între oameni. Pozițiile și punctele de vedere generale în disputele filozofice nu duc în mod automat la rezolvarea problemelor speciale și, pe deasupra, foarte complicate.

Fără îndoială că problema semnificației face parte dintre cele mai importante și mai interesante probleme filozofice ale epocii noastre. Aceasta sună întrucîtva banal după nesfîrșitele declarații despre importanța ei. Totuși, trebuie să repet acest adevăr, cel puțin pentru a nu fi bănuit că l-aș ignora sau că l-aș subaprecia. Dar acestei importante probleme i se poate da o utilizare diferită: putem face din ea un obiect de analiză științifică (în ce

măsură este această analiză reuşită şi corectă e o altă problemă), sau o putem folosi ca punct de plecare pentru ameţitoare speculaţii metafizice. Că acest ultim caz nu este doar o virtualitate o dovedeşte teoria lui Husserl care — minune! — găseşte adepţi chiar în rîndurile gînditorilor de orientare pozitivistă. Cu atît mai multă atenţie trebuie acordată corectitudinii punctului de plecare al analizei, de care depinde în primul rînd succesul sau eşecul cercetărilor întreprinse.

Punctul de plecare a fost definit mai sus: el este procesul real al comunicării între oameni, situaţia semiotică reală. Trecînd însă la analiza problemei concrete a semnificaţiei şi ţinînd seama, mai ales, de mulţimea încercărilor şi a soluţiilor existente, adesea vădit metafizice, aş vrea să adaug cîte ceva la cele expuse mai sus asupra acestui punct de plecare.

Urmîndu-l pe Kotarbiński, aş vrea să iau poziţie, de la bun început, împotriva ipostazierii lingvistice, asupra căreia cade răspunderea că a dus de multe ori la denaturări metafizice ale problemei. „Nu există un astfel de obiect care să fie semnificaţie". Formula aceasta antiipostazistă nu este un pedantism inutil, ci un avertisment binevenit (fie chiar, dacă ne referim la teoria lui Husserl). „Semnificaţia" este o denumire abreviativ-substitutivă, care nu vorbeşte despre vreo existenţă (materială sau ideală) care ar fi semnificaţia, ci despre oamenii care ajung la înţelegere reciprocă, utilizînd anumite obiecte sau fenomene ca mijloace pentru a-şi transmite gîndurile despre lumea ce-i înconjură. Trebuie să ţinem seama de aceasta atunci cînd începem să aprofundăm problematica semnificaţiei, pentru a nu cădea sub influenţa tezei metafizice false, dar încă ademenitoare, care afirmă că acolo unde există o denumire trebuie să existe şi un lucru la care denumirea se referă.

Aş vrea să pun în acest loc punctul pe i, referitor la latura ontică a problemelor de care ne ocupăm. Cu atît mai mult, cu cît problematica semnificaţiei şi a noţiunii

presupune un anumit punct de vedere ontologic, iar inconsecvența în analiza acestei problematici ne împiedică să analizăm amănunțit toate chestiunile legate de ea.

Trebuie să lămuresc în primul rînd că atunci cînd spun „a exista" sau „a fi", înțeleg aceste cuvinte în spiritul materialismului. În conformitate cu acest fel de a înțelege cuvintele „există" sau „este", există — în sens propriu — tot ceea ce are caracter material, este independent de conștiința subiectului și este stimulul exterior al impresiilor noastre senzoriale. Așa există lucrurile (obiectele materiale) care, în accepția largă a cuvîntului (cuprinzînd și lucruri cum este cîmpul de forță) reprezintă o formă de manifestare a ceea ce denumim abstract „materie" (în acest spirit este tratată problema de către Engels în *Dialectica naturii*). Aceasta este semnificația *proprie* și directă a cuvîntului „există" și aceasta este interpretarea adecvată a așa-numitului cuantificator mic din logica matematică. Semnificația proprie a cuvîntului „există" se reduce la două afirmații: 1) ceea ce există posedă existență obiectivă, independentă de conștiința subiectului cunoscător; 2) existența este existență materială, adică de felul aceleia care este specifică lucrurilor, în accepția largă a cuvîntului. Această interpretare a semnificației cuvîntului „există" este caracteristică pentru orice formă a materialismului și, de aceea, tezele corespunzătoare ale reismului pansomatic sînt, fără îndoială, materialiste.

Lucrurile, însă, nu există în mod izolat, ci în conexiuni, ceea ce ne permite să vorbim despre unitatea materială a lumii. Spunem că există conexiuni și relații între lucruri, că există proprietăți și calități ale lucrurilor (adică ceea ce apare la toate exemplarele unei clase date, sau ale unui ansamblu de obiecte, și care își găsește oglindirea în gîndirea umană sub forma așa-numitelor noțiuni abstracte), că există procese sau evenimente (respectiv fragmentele lumii materiale, sau lucrurile variază într-un fel sau altul), că există forme, stări și acțiuni ale fragmentelor lumii materiale, fragmente pe care le denumim oameni

etc. Cînd spunem, în toate aceste cazuri „există" sau „este", condiția existenței obiective (în sensul că aici nu este vorba despre ceva creat arbitrar de mintea subiectului, ci despre cunoașterea — mai mult sau mai puțin precisă — a ceva ce apare, independent de conștiința subiectului cunoscător și, în general, de orice conștiință, deși însuși procesul cunoașterii are o nuanțare subiectivă) este satisfăcută, dar altfel decît în cazul precedent. Relațiile, calitățile, procesele, stările nu sînt lucruri (ca oamenii, casele, scaunele, pietrele etc.), deși se referă totdeauna la lucruri, adică la lumea materială. Și în cazul lor ne referim la un fragment de lume materială, însă cuvîntul „există" aplicat lor trebuie înțeles în sens figurat, indirect (în reism se vorbește despre expresii abreviativ-substitutive: pentru a nu vorbi despre ceea ce este propriu lucrurilor, despre ceea ce se întîmplă cu lucrurile etc. spunem mai simplu că există calități, relații, stări etc.). În măsura în care reismul nu se identifică cu nominalismul, punctul său de vedere coincide și aici cu teza generală a materialismului.

Cînd spunem că există noțiuni, semnificații etc., folosim tocmai sensul figurat, indirect. A le atribui acestora existență nemijlocită ar însemna un idealism obiectiv pur, care conferă existență obiectivă unor entități ideale considerate drept unicele existente, sau ca existînd alături de cele materiale. Bineînțeles, această poziție filozofică este inacceptabilă pentru materialiști. De aci rezultă importanța delimitării precise a diferitelor înțelesuri ale cuvîntului „există", a cărui polisemie nu poate fi depășită într-o limbă naturală; tot de aici rezultă importanța combaterii ipostazierilor, mai ales în considerațiile subtile și anevoioase cum sînt cele asupra semnificației, noțiunii etc.

Merită, de asemenea, să punem punctul pe i în problema aspectelor filozofice ale proceselor de comunicare, abordată în paginile anterioare. Deosebit de important pentru noi este răspunsul la întrebarea: „Cum să înțelegem faptul că oamenii se pot afla în stări mentale iden-

tice?“ Am fost de acord cu teza că una dintre condiţiile apariţiei „aceloraşi stări mentale“ este reflectarea unuia şi aceluiaşi obiect în conştiinţe care au o structură identică. Ce este şi ce poate fi acest „obiect“, care se reflectă în conştiinţă şi care serveşte drept izvor „trăirilor identice“? Resping categoric ideea existenţei unor obiecte ideale, atît de scumpă unor savanţi şi filozofi ca Bolzano, Frege, Brentano, Husserl ş. a. Din punct de vedere materialist este posibilă doar o singură soluţie: obiectul, ce reprezintă, sub raport cognitiv, contratermenul comun mai multor subiecţi, este lumea materială, care se manifestă concret sub formă de lucruri (în accepţia largă a cuvîntului).

Toate conexiunile, relaţiile, calităţile şi proprietăţile, stările şi acţiunile etc. constituie obiectul cunoaşterii, nu ca obiecte ideale sau materiale autonome, ci ca relaţii, calităţi, stări etc. care apar *obiectiv*, fiind specifice unor fragmente ale lumii materiale, adică *lucrurilor*. Prin urmare, ele sînt obiect obiectiv al cunoaşterii, în măsura în care sînt specifice fragmentelor lumii materiale ce reprezintă totdeauna un obiect în sensul propriu şi direct al cuvîntului (problema aceasta este analogă cu cea de mai sus, a „existenţei“ în sens propriu şi figurat).

După această scurtă digresiune, în care am arătat cum înţeleg cuvintele „obiect“ şi „există“, voi reveni la linia principală a raţionamentelor mele. Este vorba, în primul rînd, de a preciza ce este o situaţie semiotică, în cadrul căreia apare ceea ce denumim semnificaţie. În al doilea rînd, voi preciza ceea ce înţeleg prin semnificaţie.

Am amintit de mai multe ori despre procesul de comunicare ca fundament al analizei semnului şi semnificaţiei. Am vorbit astfel şi despre situaţia semiotică, deoarece acolo unde are loc o comunicare apare şi o situaţie semiotică: în adevăr, ne înţelegem unii pe alţii numai şi numai cu ajutorul semnelor. Această teză este justă dar nu ne spune prea mult. Pentru a o lărgi trebuie să analizăm mai profund situaţia semiotică. În acest scop vreau

să prezint trei concepții: a lui Ogden și Richards, a lui E. S. Johnson și a lui Gardiner. Alegerea nu este întîmplătoare, deoarece toate aceste concepții operează cu scheme asemănătoare, dar diferite, care, într-un fel, se completează una pe alta, formînd trepte pe calea spre o înțelegere — după mine corectă — a problemei.

Ogden și Richards, autorii unei cărți devenite clasice asupra teoriei semnificației[1], au incontestabil merite mari în acest domeniu. Aceasta explică de ce diagrama — construită de ei — a situației semiotice este considerată ca fiind clasică, deși este în afară de orice îndoială că ideea care stă la baza ei a fost exprimată și anterior, de exemplu de către Russell. Deoarece aici nu ne interesează prioritatea istorică, ci un punct de vedere tipic în problema care ne preocupă, putem considera cu toată convingerea că lucrarea lui Ogden și Richards exprimă acest punct de vedere.

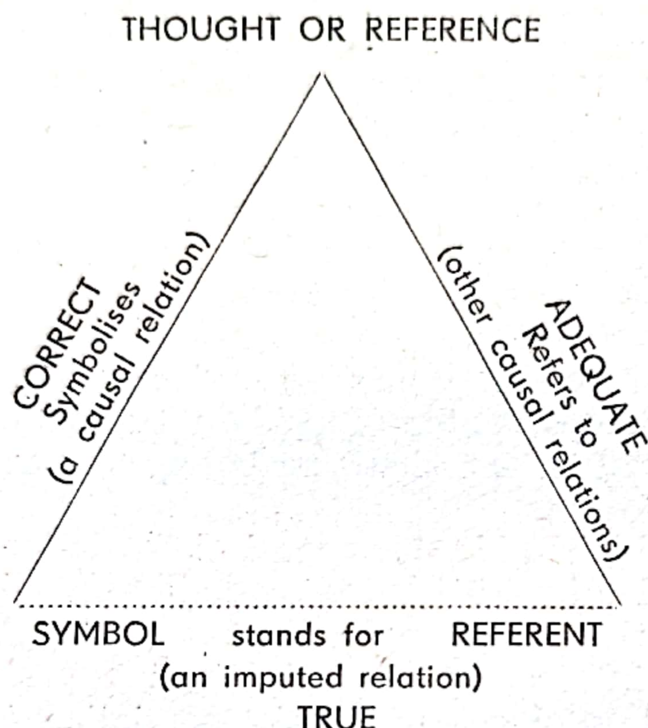
Ogden și Richards sînt adepți ai teoriei cauzale a semnificației; ei afirmă că între diverșii termeni ai unei relații semantice există o legătură cauzală. Aici însă, pe noi nu ne interesează această latură a problemei, ci în primul rînd înțelegerea situației semiotice (și o dată cu aceasta, a semnificației) ca *relație* determinată.

Ogden și Richards disting următoarele trei elemente ale situației semiotice: simbolul (echivalent în terminologia lor cu semnul), obiectul (*„referent"*) și ideea — intermediar între ele (*„reference"*). Terminologia întrucîtva artificială (*„referent"* și *„reference"*) se explică prin poziția lor negativă față de termenii existenți ca „obiect", asupra cărora apasă o anumită tradiție semantică.

Situația este cît se poate de clară. Autorii vorbesc despre comunicare și despre situația semiotică, dar aceasta din urmă se reduce pentru ei la triunghiul din diagramă: *simbolul* simbolizează ceva, trezind *ideea* corespunzătoare, care se referă la *obiect*. Legătura dintre simbol și obi-

[1] C. K. Ogden și I. A. Richards, *The Meaning of Meaning.*

ect (*„referent"*) este mediată și numai în cazuri excepționale, anume cele figurate la baza triunghiului, unde avem de-a face cu asemănarea dintre semn și obiect (semn iconografic), apare o relație directă.



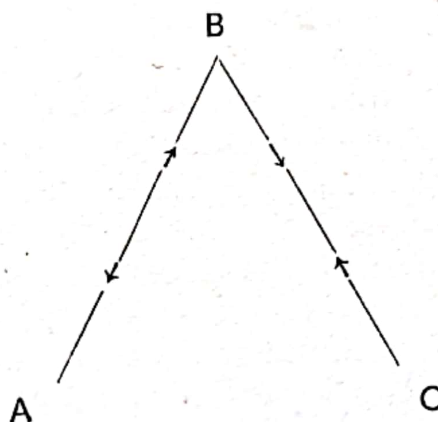
Autorii resping categoric părerea că în situația semiotică relația ar apărea numai între semn și gîndire. Ei consideră că acest punct de vedere (îl dau drept exemplu pe Baldwin în *Thoughts and Things)* este solipsist și subliniază necesitatea „recunoașterii clare a lumii din afara noastră"[2] în considerațiile noastre despre situația semiotică. În schimb, autorii nu spun nimic despre *oamenii* care comunică unii cu alții.

Oamenii apar în diagrama lui Johnson[3]. Cartea lui Johnson nu este o operă prea importantă, fiind o lucrare americană tipică din domeniul științelor sociale. Am ales-o

[2] C. K. Ogden și I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, p. 20.

[3] E. S. Johnson, *Theory and Practice of the Social Studies*, New York, 1956.

ca ilustrare, deoarece autorul preia schema lui Ogden și Richards și îi dă un conținut cu totul diferit. Și la Johnson avem trei elemente ale situației semiotice (el vorbește cu toată claritatea de procesul de comunicare), dar calitățile și așezarea lor se deosebesc într-un mod caracteristic de cele din prima schemă. Iată „triunghiul de referință" („*the triangle of reference*") al lui Johnson:



Nu numai schema, ci și terminologia („*reference*", „*referent*") sînt evident preluate de la Ogden și Richards. Ce-i drept, autorul îi dă un înțeles cu totul diferit („*reference*" nu apare aici cu semnificația de idee, ci de *frame of reference*, adică sistem de referire, iar *referent* nu este obiectul, ci „cel căruia i se vorbește"), dar aceasta nu duce decît la confuzii. În adevăr, terminologia „*the symbol or reference*" și „*the hearer and referent*" suscită pretenții pe deplin întemeiate. Pe noi însă ne interesează aici altceva și anume schimbarea principială a întregii situații semiotice, care se bazează pe faptul că în locul relației mediate de gîndire „simbol — obiect" se introduce relația „vorbitor — ascultător", deci relația dintre oamenii care comunică prin intermediul semnului. Autorul leagă întrucîtva simbolul (semnul) cu ideea (deși este neclar pe ce se bazează această

legătură), trecînd însă sub tăcere obiectul despre care este vorba.

Problema este rezolvată altfel la Gardiner[4], care exprimă teoria realistă și totodată consecvent socială a comunicării, deci și o concepție corespunzătoare asupra situației semiotice, evitînd astfel fetișizarea relației semiotice și semantice.

Gardiner este un lingvist eminent. Iată două dintre formulările ce îl caracterizează (pe care, evident, le-am ales special, dar ele nu constituie excepții în lucrarea sa).

„Vom defini provizoriu vorbirea ca fenomen al utilizării de către oameni a unor semne sonore articulate, cu scopul de a-și transmite unii altora dorințele și opiniile asupra lucrurilor. Rog să se acorde atenție faptului că nu neg existența elementului de gîndire în limbă, dar în definiția mea nu pun accentul pe acest element. Vreau să subliniez, în primul rînd, caracterul interuman al vorbirii, iar în al doilea rînd, faptul că ea se referă întotdeauna la realitate, adică la fenomene reale care au loc atît în lumea exterioară, cît și în sfera experienței interioare a omului“[5].

„Prin urmare, vorbitorul, ascultătorul și lucrurile despre care se vorbește sînt cei trei factori fundamentali ai vorbirii normale. Mai trebuie să adăugăm la ele cuvintele pronunțate“[6].

Gardiner nu dă o diagramă a situației semiotice, dar ea poate fi construită ușor, plecînd de la formulările lui. În acest caz, însă, nu vom putea folosi un triunghi, ci o altă figură geometrică, deoarece, după Gardiner, pentru caracterizarea situației semiotice sînt obligatorii cel puțin patru elemente. În primul rînd, cei doi oameni care comunică, apoi obiectul despre care vorbesc, precum și semnul legat de idee și cu ajutorul căruia se realizează comunicarea. Dacă vom considera separat semnul și ideea, acești factori vor fi în număr de cinci, și nu de patru. Forma

[4] Cf. A. Gardiner, *The Theory of Speach and Language*, Oxford, 1951.
[5] *Ibidem*, p. 18.
[6] *Ibidem*, p. 28.

geometrică (un trapez, sau două triunghiuri cu baza comună, etc.) ne interesează în mică măsură. Important este altceva, anume că aici sînt surprinse elemente şi relaţii esenţiale care apar în situaţia semiotică. Tocmai de aceea, consider punctul de vedere al lui Gardiner ca fiind just.

În primul rînd, acest punct de vedere opune o stavilă fetişizării — specifice şi răspîndite în literatură — a semnului şi a situaţiei semiotice (după cum vom vedea, aceasta are o imensă importanţă şi pentru analiza problemei semnificaţiei). Cu alte cuvinte, se elimină afirmaţia că situaţia semiotică ar însemna o relaţie a semnelor între ele, sau o relaţie între semn şi obiect, între semn şi ideea despre obiect etc. (Această afirmaţie rezultă din operaţiile lexicografice, logice, sau din analizele şi din cercetările parţiale pe tema „ce înseamnă cuvîntul «x»", „ce înseamnă «steag roşu»" etc., adică din toate operaţiile şi cercetările care ar prezenta semnele cu o existenţă autonomă.) Este înţeles şi arătat clar faptul că situaţia semiotică apare ca *relaţie între oameni care comunică* şi care „creează" semne pentru a comunica. Cînd vorbesc despre combaterea fetişizării semnului, mă inspir, într-o anumită măsură, din Marx, care a creat în *Capitalul* termenul de „fetişism al mărfii". El se referea la o problemă foarte asemănătoare cu problema noastră. Noi căutăm înţelesul „semnificaţiei", pe cînd Marx voia să clarifice înţelesul „valorii". În cursul analizei, el s-a convins că celor care cercetează schimbul de mărfuri pe piaţă li se creează impresia că mărfurile s-ar schimba singure unele pe altele şi, în consecinţă, relaţiile de valoare economică ar fi relaţii între mărfuri. Meritul lui Marx este de a fi demonstrat că în realitate, este vorba de relaţii între producătorii mărfurilor, între oameni, deci despre relaţii sociale, că în mărfuri „se materializează" munca socială şi că tocmai ea serveşte ca bază şi ca etalon pentru relaţiile de schimb, precum şi pentru ceea ce denumim valoare. Descoperirea „fetişismului mărfii" a însemnat o adevărată revoluţie în înţelegerea relaţiilor economice. Observăm un fenomen analog în cazul situaţiei semiotice şi al semnificaţiei. Şi aici se produce, adesea, un fel de „feti-

șism al semnului“, care îngreuiază în mare măsură înțelegerea și rezolvarea problemei. Trebuie să recunoaștem marele merit științific al celor care abolesc acest fetișism, sau cel puțin îl combat, relevînd faptul — aparent banal — că situația semiotică este o relație între oamenii care „creează“ semnele (sau care le utilizează), deși nu totdeauna putem fi de acord cu alte afirmații ale acestor autori. Spun aceasta pentru că, *în această chestiune*, Gardiner nu este nici primul, nici singurul care să fi ocupat poziția incriminată. Trebuie să spunem că, în afara concepției marxiste, înțelegerea acestei probleme esențiale pentru teoria comunicării apare, în principiu, la toți pragmatiștii și behavioriștii, precum și la adepții altor concepții din sfera de influență a pragmatismului (ca exemplu pot servi, pe de o parte, Morris, legat de neopozitivism, iar pe de altă parte, Urban, apropiat de Cassirer; amîndoi sînt americani și amîndoi au suferit influența pragmatismului). Meritul și exclusivitatea lui Gardiner constau în faptul că el a reușit să îmbine lupta împotriva „fetișismului semnului“ cu înțelegerea consecvent realistă (ar trebui, de fapt, să spunem: materialistă) a relației dintre semn și realitatea obiectivă.

Se știe că Gardiner studiază limba și vorbirea, și în consecință el se ocupă și de semnele verbale. Aceasta însă nu diminuează nicidecum importanța și generalitatea concluziilor sale. Lingviștii, spune Gardiner, nu au uitat niciodată rolul cuvintelor (al semnelor verbale) în procesul comunicării interumane. Dimpotrivă, pe fondul acestui rol, ei au pierdut adesea din vedere toate celelalte elemente, anume pe oamenii care comunică și lucrurile la care se referă procesul de comunicare, fără de care semnele și-ar pierde orice sens. Tocmai de aceea Gardiner scrie:

„Afirmația că vorbirea servește la exprimarea gîndirii omite, pur și simplu, faptul că pot vorbi despre penița cu care scriu, despre casa mea, despre cărți, familie, în fine, despre orice pe lume. *Dacă lingvisticii îi este sortit să se bucure cîndva de un ecou mai larg, atunci, categoric ea va trebui să se întemeieze pe principii mai realiste decît cele*

de acum. Cel mai primitiv țăran știe că poate vorbi despre toate lucrurile pe care le vede sau le pipăie. De ce să-i fie ascuns acest adevăr cercetătorului limbii?"[7]

Nu-i greu de observat că, în cursul analizei noastre, am obținut — îndeosebi datorită alegerii corespunzătoare a textelor analizate — un răspuns pozitiv la întrebarea, ce trebuie înțeles prin „situație semiotică". Critica „fetișismului semnului", care apare atît de evident în schema lui Ogden și Richards, este conținută implicit atît la Johnson, cît și la Gardiner. Critica idealismului în interpretarea situației semiotice apare *explicit* la Gardiner, care, totodată, recunoaște rolul factorului ideal în procesul de comunicare, deși el reunește în cuvînt semnul și ideea într-un întreg inseparabil. În rezumat, solidarizîndu-ne cu punctul de vedere al lui Gardiner, putem constata că *situația semiotică are loc atunci cînd cel puțin doi oameni comunică prin semne, pentru a-și transmite unul altuia propriile gînduri, expresia sentimentelor, a voinței etc., legate de un anumit obiect („univers du discours") la care se referă comunicarea.* Cu alte cuvinte, acolo unde apar semnul și situația semiotică, semnul trebuie să se refere direct sau mediat la un anumit obiect, iar la procesul de comunicare cu ajutorul acestui semn trebuie să participe cel puțin doi parteneri: cel care folosește semnul pentru a-și transmite ideea și cel care îl recepționează și îl interpretează (în consecință — îl înțelege). În acest sens, situația semiotică este tot atît de obișnuită și de cotidiană ca și procesul de comunicare cu ajutorul semnelor, adică singurul proces de comunicare între oameni, pe care îl cunoaștem din practică.

Situația semiotică cuprinde și problema semnificației, deoarece, după cum se știe, semnificația este indisolubil legată de semn. Un semn fără semnificație este o noțiune contradictorie, căci numai ceea ce denumim semnificație face ca lucrurile materiale și fenomenele să devină semne; semnificația fără semn este, ca atare, un produs al speculației idealiste, ca și mișcarea fără materia în mișcare.

[7] A. Gardiner, *op. cit.*, p. 22 (sublinierea — *A. Sch.*)

Prin urmare, avem un punct de plecare pentru a ataca problema semnificației în scopul aprecierii punctelor de vedere ale altora și al constituirii unui punct de vedere propriu. Voi începe cu enumerarea interpretărilor *posibile* ale semnificației, citînd mai înainte concepțiile existente și cele mai importante combinații care se pot obține. operîndu-se cu elementele situației semiotice:

1) semnificația este lucrul a cărui denumire este semnul;

2) semnificația este o proprietate a lucrurilor;

3) semnificația este un obiect ideal, respectiv o proprietate lăuntrică a gîndirii;

4) semnificația este o relație
   a) între semne,
   b) între semn și obiect,
   c) între semn și ideea despre obiect,
   d) între semn și activitatea oamenilor,
   e) între oamenii care comunică cu ajutorul semnelor.

Evident, ca orice clasificare, și aceasta păcătuiește prin schematism. În favoarea ei pledează totuși faptul că ne permite să ținem seama și să ordonăm principalele concepții din acest domeniu și, totodată, prin expunerea și critica punctelor de vedere străine, ne conduce în mod sistematic la prezentarea pozitivă a propriului nostru punct de vedere.

2. Semnificația ca obiect real sau ideal

Ce poate fi mai simplu decît să smulgem din contextul situației semiotice (și astfel să le absolutizăm) elemente ale ei, ca obiectul la care se referă comunicarea, sau ideea asupra acestui obiect, inseparabil legată de semnul care,

într-un fel sau altul, ţine locul obiectului? Cu atît mai mult, cu cît orientarea atenţiei şi interesului numai asupra acestor elemente nu rezultă totdeauna dintr-un punct de vedere teoretic greşit, ci este adesea impusă de cerinţele şi de nevoile practicii. De aceea, deşi teoretic identificarea semnificaţiei cu obiectul desemnat este diametral opusă identificării ei cu ideea despre obiect, ambele soluţii aparţin aceluiaşi tip şi pot fi tratate într-un anumit sens împreună.

A. „Semnificaţia" ca obiect desemnat

Distincţia dintre „sens" şi „semnificaţie", care a jucat un rol important la Frege[8] a fost dată uitării şi redescoperită de Russell[9]. Ca atare, această problemă este legată de numele acestor doi logicieni şi filozofi (formal, Husserl a abordat şi el această problemă în *Logische Untersuchungen*, vol II, partea I, p. 47, dar în lumina doctrinei sale asupra actelor intenţionale, distincţia de mai sus ia un caracter special şi necesită o analiză separată).

Luînd în consideraţie două expresii: „luceafărul de dimineaţă" şi „luceafărul de seară", Frege pune problema semnificaţiei lor. În urma cercetării sale, el ajunge la concluzia că sub un aspect, semnificaţiile acestor expresii coincid, iar sub un alt aspect diferă. Respectiv, cînd întrebăm: „Ce înseamnă «luceafărul de dimineaţă»?" Şi: „Ce înseamnă «luceafărul de seară»?", şi ne interesează *obiec-*

[8] G. Frege, *Vom Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophische Kritik", 1892, traducere în l. engleză *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, 1952.
[9] B. Russell, *On Denoting* („Mind", 1905), în B. Russell, *Logic and Knowledge. Essays 1901—1950*, Londra, 1956.

tul pe care îl desemnează aceste expresii (ale cărui denumiri sînt), semnificația celor două expresii este identică, deoarece ele denotă unul și același obiect. Dacă ne interesează însă conținutul acestor expresii, modul în care ele denotă obiectul, atunci semnificația lor este diferită. Drept dovadă avem faptul că putem folosi aceste expresii în procesul de comunicare prin limbă și să le cunoaștem definițiile, fără să ne dăm seama că ele se referă la unul și același obiect. Dar aici nu este nimic curios, deoarece este vorba despre aspecte diferite și, deci, despre semnificații diferite ale „semnificației". De aceea, Frege dă fiecăreia dintre ele o denumire specială: celei dintîi, „*Bedeutung*" (ceea ce Russell traduce prin „*denotation*", iar Black prin „*reference*"); celei de-a doua, „*Sinn*" (*meaning*" la Russell, „*sense*" la Black). În primul caz, cînd întrebăm „Ce înseamnă aceasta...?" punem întrebarea cu înțelesul de „Ce este aceasta...?" și ne interesează indicarea obiectului, a desemnatului, adică denumirea; în al doilea caz, întrebarea privește conținutul denumirii. De aceea este justă afirmația lui Frege:

„Însuși numele (cuvîntul, semnul, combinația de semne, expresia) *își exprimă* semnificația, *înlocuiește* sau *denotă* aceea la care se referă. Cu ajutorul semnului îi exprimăm semnificația și îi denotăm obiectul"[10].

Nu mă ocup aici de problema propozițiilor denominative, care constituie un obiect principal al cercetărilor lui Frege și îndeosebi ale lui Russell. Tocmai pe această bază își construiește Russell *teoria descripțiilor*. În contextul de față ne interesează, în primul rînd, distincția dintre sens și semnificație. În orice caz, ea este echivalentă cu afirmația că, într-un anumit înțeles, „semnificația" coincide cu obiectul a cărui denumire este respectiva expresie (cuvîntul „expresie" este luat aici în accepția largă, care cuprinde atît semnele verbale, cît și combinații de semne verbale).

[10] G. Frege, *op. cit.*, p. 61.

Din acest fapt incontestabil, rezultă o concluzie concretă: dată fiind distincţia netă dintre aceste înţelesuri, şi dat fiind caracterul special al întrebării concrete „Ce înseamnă aceasta . . .?", trebuie să folosim o terminologie cu totul diferită, pentru a evita confuziile şi inexactităţile logice. Aşa a procedat Frege. La fel procedează şi T. Kotarbiński[11]. Relevăm această semnificaţie specială a „semnificaţiei" în cazul denumirilor, dar constatăm în acelaşi timp că aici este vorba de un caz special (denumirea) şi că polisemia poate fi în mare măsură evitată, dacă vom face consecvent distincţia terminologică între „sens" şi „semnificaţie".

Concepţia lui Frege îşi are rădăcinile în tradiţia denotatului şi conotatului, noţiuni conforme teoriei lui J. St. Mill, deşi concepţiile celor doi gînditori nu sînt identice. Cei ce recurg direct la concepţia lui Mill sînt adepţii punctului de vedere care figurează la pct. 2 al clasificării noastre. Este vorba anume despre înţelegerea „semnificaţiei" ca proprietate inerentă obiectului la care se referă semnul. „Obiectul" este conceput aici într-un fel deosebit, ca obiect ideal, ca noţiune. Numai în acest caz, suma trăsăturilor care formează esenţa noţiunii, considerată ca existînd obiectiv, prin urmare conotatul, este echivalentă — conform concepţiei pe care am expus-o — cu semnificaţia. Semnificaţia este cuprinsă deci în obiect; şi tot aşa putem spune că semnificaţia este obiectul, deoarece este echivalentă cu esenţa obiectului. Bineînţeles, nu-mi asum răspunderea nici pentru aceste „obiecte", nici pentru aceste „esenţe". Pur şi simplu, expun acest punct de vedere, în dorinţa de a pune în evidenţă semnificaţiile „semnificaţiei" efectiv folosite. Cealaltă extremă în soluţiile date problemei semnificaţiei este reprezentată de teoria lui Husserl.

[11] Cf. T. Kotarbiński, *Elementy*, Lwów, 1929.

B. Concepţia semnificaţiilor intenţionale

În clasificarea noastră, această concepţie figurează la pct. 3, unde sînt grupate teoriile care consideră semnificaţia ca un obiect ideal, sau ca o proprietate lăuntrică a gîndirii. Dacă luăm în considerare latura exterioară, declarativă, a formulărilor lui Husserl, teoria sa nu se încadrează în această rubrică; dimpotrivă, autorul se dezice cît poate de o astfel de concepţie. De aceea, trebuie să ne justificăm clasificarea, iar acestui scop îi vor servi consideraţiile ce urmează. Voi începe, însă, cu o explicaţie: de ce acord concepţiei lui Husserl mult mai multă atenţie decît altora.

Există două cauze: influenţa teoriei lui Husserl asupra filozofiei contemporane, în general, şi asupra celei poloneze, în special. Această chestiune din urmă este pentru mine hotărîtoare. Faptul că gînditori de orientare pozitivistă, cum sînt Adjukiewicz[12] şi Czeżowski[13] au fost influenţaţi tocmai de teoria husserliană a semnificaţiei, este cel puţin surprinzător şi reprezintă, după mine, o mare confuzie filozofică. Indiferent de atitudinea noastră faţă de curentele pozitiviste, este în afară de îndoială că ele sînt total opuse poziţiilor iniţiale ale fenomenologiei lui Husserl. Filozofia lui Husserl este incontestabil creaţia unei minţi geniale, dar ea atestă, totodată, că alianţa dintre precizia exprimării şi un idealism, care se învecinează cu misticismul, nu este imposibilă, şi că nu avem voie să fetişizăm exigenţele faţă de corectitudinea formală şi de precizia raţionamentelor. Nu fac parte dintre „radicalii" ieşiţi din fosta şcoală de la Lwów-Varşovia care, mergînd pe linia neopozitivismului, sînt dispuşi să taxeze drept absurditate orice concluzie care contrazice criteriile lor de ştiinţificitate. Nu susţin nici că „nu-l în-

[12] K. Adjukiewicz, *O znaczeniu wyrażeń*, Lwów, 1931.
[13] T. Czeżowski, *Logika*, Varşovia, 1949.

țeleg" pe Husserl. Înțeleg sensul cuvintelor din cărțile sale, deși adesea cu greutate. Dar nu înțeleg cum unii oameni, care pun condiția ca tezele filozofice să aibă un caracter riguros științific, pot să-și împace punctul de vedere cu misticismul concepțiilor husserliene asupra semnificației, actului intențional etc. Este aceasta oare o simplă confuzie, sau o interpretare „condescendentă" a cuvintelor lui Husserl, care nu ține seama de contextul formulărilor sale? De altfel, nu aceasta este principalul. Important este însuși faptul că filozofia poloneză, ale cărei tradiții sînt atît de străine de fenomenologie, a putut fi receptivă față de concepția lui Husserl. Este clar deci că trebuie să acordăm acestei chestiuni o mai mare atenție decît părea la prima vedere.

Ar fi banal să afirm că înțelegerea unei idei dintr-un sistem filozofic impune interpretarea ei în *contextul* acestui sistem. Aceasta trebuie însă reamintit adepților concepției intenționaliste a semnificației. Interpretarea teoriei semnificației și a actului intențional la Husserl impune luarea în considerare a întregului său sistem, cu „epoché", „ejdos", „Wesensschau", cu teoria universaliilor, cu metoda fenomenologică, etc. Cum putem înțelege altfel ce înseamnă în acest sistem „obiect", ce este actul intențional care cuprinde în sine obiectul etc.? Din păcate, despre toate acestea nu găsim nici un cuvînt în lucrările adepților polonezi ai concepției intenționaliste. Dimpotrivă, citind aceste lucrări am putea avea impresia cu totul greșită că teoria lui Husserl ar fi un gen de teorie psihologică, ce se ocupă de stările de spirit ale oamenilor care vorbesc o anumită limbă. Cît de categoric ar protesta Husserl împotriva unei neînțelegeri atît de evidente a ideilor sale fundamentale! Nu am de gînd să expun aici tezele sistemului filozofic ultracomplicat al lui Husserl și nici consecințele ce rezultă din el pentru problema semnificației (*toate* tezele lui mai importante conțin asemenea consecințe). Aș vrea să prezint însă (pe cît posibil, cu ajutorul citatelor) cel puțin tezele lui, fără de care, după opinia mea, este în general imposibil să înțelegem în con-

cepția lui Husserl actul intențional și, implicit, semnificația.

Este unanim cunoscut că Husserl, idealist și continuator al tradiției platoniciene, nu numai că recunoaște existența entităților ideale, dar consideră și semnificația tocmai ca o asemenea entitate.

Să fim leali: Husserl personal nu s-a recunoscut niciodată adept al platonicismului, ba chiar s-a dezis de el *expressis verbis:* „. . . putem spune că semnificațiile formează o clasă de *noțiuni* în sensul de «obiecte generale». Dar aceasta nu înseamnă că ele sînt obiecte, care există, dacă nu undeva în «lumea» noastră, atunci măcar într-un τόπος οὐράνις sau într-o conștiință divină; crearea unor asemenea ipostaze metafizice ar fi absurdă“[14].

Totuși susținerea aceasta o consider cu scepticism, avînd în minte maxima lui Marx: oamenii — ca și clasele sociale — trebuie apreciați nu după opinia ce o au despre ei înșiși, ci în conformitate cu acțiunile lor reale. Acest scepticism crește pe măsură ce, mai departe, putem citi următoarele:

„. . . Celui care s-a obișnuit să înțeleagă prin existență numai existența «reală», iar prin obiecte, doar obiectele reale, considerațiile despre obiecte generale și despre existența lor i se vor părea absurde; în schimb, nu va vedea nimic supărător acela care ia aceste considerații pur și simplu drept indicii pentru valabilitatea anumitor judecăți și anume, a acelora în care este vorba despre numere, propoziții, configurații geometrice, etc. și apoi își pune numai întrebarea dacă nu este cazul și aici, ca și în alte cazuri, să atribuim — drept corelat al valabilității judecății —, titlul de «obiect existînd efectiv» lucrului despre care este vorba în judecată. În fapt, considerînd logic, cele șapte paralelograme sînt șapte obiecte, la fel ca și cei șapte înțelepți, iar teorema paralelogramului forțelor este *un* obiect, la fel ca și orașul Paris“[15].

[14] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, partea 1, Halle, 1913, p. 101.
[15] *Ibidem.*

Nu a greșit oare Husserl în aprecierea propriilor sale concepții și în comparațiile istorice cu concepțiile înrudite? Dar nu acest fapt prezintă importanță, ci sensul obiectiv-idealist incontestabil al concepției lui Husserl asupra entităților ideale, în particular a semnificațiilor.

Husserl acceptă cu toată sinceritatea entitățile ideale: „Firește, nu avem intenția să punem pe aceeași treaptă *ființarea obiectelor ideale* cu *existența în gîndire a obiectelor fictive* sau *contradictorii în sine* ... Obiectele ideale ... există cu adevărat. Este evident că în afară că vorbim cu sens despre asemenea obiecte (de exemplu, despre unul și același număr 2, despre calitatea de roșu, despre unul și același principiu al contradicției, etc.) și ni le reprezentăm ca fiind înzestrate cu anumite însușiri, totodată, surprindem *intuitiv* anumite adevăruri categorice referitoare la asemenea obiecte ideale. Dacă aceste adevăruri sînt valabile, atunci tot ceea ce valabilitatea lor presupune obiectiv trebuie să existe ... Dacă tot ceea ce ființează, recunoaștem cu îndreptățire ca existent, și există într-o specificitate determinată pe baza evidenței cu care îl concepem ca existînd în gîndirea noastră, atunci nici nu poate fi vorba să negăm justificarea intrinsecă a ființării ideale. De altfel, nici un truc de interpretare nu este în stare să elimine obiectele ideale din vorbirea și din gîndirea noastră"[16].

Comentariile sînt de prisos. Și dacă între acest punct de vedere și platonicism există vreo deosebire, aceasta nu e mai mare decît cea dintre un diavol galben și unul verde. În orice caz, concepția lui Husserl asupra entităților ideale este în general strîns legată de concepția sa asupra semnificației ca entitate ideală. Căci, pentru Husserl, semnificația este o entitate ideală obiectivă. Cine nu observă și nu înțelege această idee, acela nu va înțelege teoria actelor intenționale și concepția intenționalistă a semnificației.

[16] E. Husserl, *op. cit.*, pp. 124—126.

„Pînă acum am vorbit mai ales despre semnificaţii care, după cum ne spune chiar sensul comun şi relativ al cuvîntului semnificaţie, sînt semnificaţii ale unor expresii. Nu există însă în sine o conexiune necesară între unităţile ideale, care figurează efectiv ca semnificaţii, şi semnele de care ele sînt legate, adică prin a căror mediere se realizează în viaţa spirituală a omului. Nu putem deci nici să afirmăm că toate unităţile ideale de acest fel ar fi semnificaţii *propriu-zise*. Fiecare caz de formare a unei noi noţiuni ne învaţă cum se realizează o semnificaţie, care nu a mai fost niciodată realizată anterior. La fel cum numerele — în sensul ideal, pe care-l presupune aritmetica —, nu apar şi nu dispar în actul numărării, şi după cum şirul infinit al numerelor reprezintă, ca atare, conţinutul obiectiv fixat, net delimitat, de o regularitate ideală, al unor obiecte reale, pe care nimeni nu o poate mări sau diminua, la fel se prezintă lucrurile şi în cazul unităţilor ideale, pur logice: noţiunile, propoziţiile, adevărurile, pe scurt — semnificaţiile logice. *Ele formează o mulţime ideal închisă de obiecte generale (generice), pentru care a fi gîndite sau exprimate reprezintă ceva accidental. Există deci nenumărate semnificaţii care, în sensul comun şi relativ al cuvîntului, sînt doar semnificaţii virtuale, întrucît nu au fost niciodată exprimate, iar din cauza capacităţii limitate a cunoaşterii umane nu pot fi niciodată exprimate*"[17].

Şi aici comentariile sînt de prisos. Citatul exprimă clar şi distinct concepţiile autorului asupra problemei semnificaţiei. Abătîndu-mă de la regula adoptată în această lucrare, mă mărginesc aproape exclusiv la citate. O fac totuşi pe deplin conştient: atît pentru că citatele redau mai bine ideile autorului, cît şi pentru că este vorba despre concepţii întrucîtva curioase pentru un savant contemporan, ceea ce ar putea suscita bănuiala că am reprodus inexact, sau că am denaturat punctul de vedere expus.

[17] E. Husserl, *op. cit.*, pp. 104—105 (*Sublinierea A.Sch.*).

Felul în care Husserl înţelege sarcinile aşa-numitei logici pure dovedeşte că ceea ce am citat mai sus nu constituie o excepţie în cadrul sistemului. Vorbind despre instabilitatea semnificaţiei cuvintelor, Husserl distinge procesele psihice actuale, în cadrul cărora semnificaţia este instabilă şi variabilă, şi semnificaţiile, ca unităţi ideale, care sînt imuabile. Aşadar, semnificaţia este totdeauna aceeaşi, însă expresiile ei pot fi diferite şi variabile. Această semnificaţie imuabilă este legată direct de aşa-numita logică pură şi de sarcinile ei.

„În adevăr, logica pură are de-a face, oriunde tratează despre noţiuni, judecăţi, raţionamente, exclusiv cu aceste unităţi *ideale*, pe care le denumim aici semnificaţii . . ."[18]

Această idee este cît se poate de inteligibilă dacă ţinem seama că pentru Husserl, fidel aici tradiţiei lui Bolzano, semnificaţia, ca entitate ideală, coincide cu judecata în înţeles logic (ceea ce se numeşte în literatura engleză *„proposition"*, spre deosebire de *„sentence"* şi *„judgement"*). Conform acestei concepţii, actele de judecată trăite actual şi variabile sînt ceva, iar conţinutul ideal sau judecata, în înţeles logic, care însoţesc invariabil diversele formulări, sînt cu totul altceva. După cum Peirce făcea distincţie între semn, ca o trăire a unei situaţii semiotice date, şi ca un tip determinat de trăiri ale unor asemenea situaţii, Husserl operează o distincţie corespunzătoare între judecăţi. Cu rezerva însă că judecăţilor, în înţeles logic, şi nu psihologic, li se recunoaşte statutul de entităţi ideale. Tocmai ele sînt identice cu semnificaţiile şi constituie domeniul logicii „pure".

„Idealitatea relaţiei dintre expresie şi semnificaţie este vizibilă imediat, în raport cu ambii termeni, întrucît atunci cînd întrebăm despre semnificaţia unei anumite expresii (de exemplu *rest pătratic*) prin expresie, fireşte, nu înţelegem configuraţia sonoră emisă *hic et nunc*, sunetul efemer şi care nu mai revine niciodată într-un mod identic, ci înţelegem expresia *in specie*. Expresia *rest pătratic* este

[18] E. Husserl, *op. cit.*, pp. 91—92.

identic aceeași, indiferent de acela care o pronunță. Ceea ce e valabil și în cazul cînd ne referim la *semnificație*, unde iarăși nu înțelegem, firește, altceva decît trăirea creatoare de semnificații"[19].

Problema este pe deplin clară, cum este clar și mecanismul creării sistemului idealist-obiectiv. Piatra de bază a întregii construcții a semnificației ca entitate ideală este pentru Husserl faptul că, în cazul unui enunț — de exemplu: „pătratul este un patrulater cu laturile și cu unghiurile egale" —, avem de-a face cu o idee anumită, ce se repetă în fiecare caz de exprimare actuală a acestei propoziții, și căreia i se înțelege semnificația, indiferent de deosebirile individuale dintre actele psihologice concrete, care însoțesc această propoziție. Pentru Husserl aceasta este o dovadă suficientă că semnificația este o entitate ideală imuabilă, independentă de trăirea concretă a judecăților care au această semnificație.

„Actul meu de judecare este o trăire efemeră, care apare și dispare. În schimb, ceea ce exprimă enunțul meu, acel conținut despre care se vorbește în el, de exemplu, *că înălțimile unui triunghi sînt concurente*, nu mai este ceva ce apare și dispare. Judecarea se reface ori de cîte ori eu, sau oricare altul emitem același enunț, legînd de el același sens. Actele de judecare diferă de la caz la caz. Dar *ceea ce* judecă, *ceea ce* exprimă enunțul este în toate cazurile același lucru. Este o identitate în accepția cea mai strictă a cuvîntului, este unul și același adevăr geometric. Și situația e aceeași în cazul tuturor enunțurilor, chiar dacă ceea ce spun ele este fals sau absurd ... Ca identitate a intenției, (semnificațiile ideale) le recunoaștem și în actele evidente de reflecție; nu le introducem arbitrar în enunțuri, ci le găsim în ele"[20].

Această concepție a semnificației ca entitate ideală este idealist-obiectivă. Vom vedea în cele ce urmează că ea se asociază la Husserl și cu idealismul subiectiv.

[19] E. Husserl, *op. cit.* pp. 42—43.
[20] *Ibidem*, p. 44.

Această pretinsă contradicție nu trebuie să ne inducă însă în eroare. Obiectele ideale, ideile absolute, în sistemele idealismului obiectiv, absolut etc., nu sînt altceva decît conștiință individuală transpusă factice în sfera supraindividualului și astfel absolutizată. Dacă-l concepem astfel, idealismul obiectiv nu este decît o formă modificată a idealismului subiectiv. La Husserl, mecanismul acestei transformări (cu care am făcut cunoștință) apare foarte clar. Ca punct de plecare se iau acte particulare de înțelegere a expresiilor, se elimină apoi aspectele variabile, legate de individualitatea persoanelor care trăiesc aceste acte, de situația acestei trăiri, etc. iar în final, ceea ce este comun în aceste trăiri individuale se extrapolează și, în felul acesta, *se construiește* așa-numita judecată, în înțeles logic, sau semnificația, în înțeles ideal. Considerațiile proprii ale lui Husserl, citate mai sus, dovedesc că această judecată este o construcție și arată care este această construcție (în ciuda asigurărilor lui Husserl că este vorba aici despre un act de contemplare directă a esențelor, atestat de conștiința evidenței actului). Tocmai de aceea, teoria lui Husserl poate fi încadrată la rubrica „semnificația ca obiect ideal sau ca proprietate inerentă a gîndirii". Căci semnificația, ca entitate ideală, nu este altceva decît absolutizarea unei proprietăți inerente a gîndirii, legată de anumite trăiri ale înțelegerii cuvintelor. Aceasta confirmă legătura strînsă dintre concepția studiată cu teoria actelor intenționale.

De vreme ce am aflat modul în care Husserl concepe semnificația ca o entitate ideală, vom trece la problema actelor intenționale și la concepția intențională a semnificației.

Cine vrea să preia concepția husserliană a actelor intenționale și s-o aplice la problema semnificației, acela trebuie să țină seama nu numai de teza după care semnificațiile sînt *obiecte ideale*, ci și de întreaga teorie referitoare la *esența* lucrurilor și la *observarea lor imediată*. Deși dezvoltarea concepției despre „epoché", „ejdos" și „observarea eidetică", care prezintă o valoare principială

pentru metoda fenomenologică, s-a produs după apariția cărții *Logische Untersuchungen,* în care se expuseseră teoria semnificației și teoria actelor intenționale, totuși și în această lucrare întîlnim elemente care stau la baza ideilor ulterioare. În primul rînd reținem ideea observării directe a semnificației, ca entitate ideală, și consecințele ce rezultă de aici pentru concepția intenționalistă a semnificației.

„Ce anume este «semnificația», ne poate fi dat tot atît de direct, pe cît de direct ne este dat ce anume este culoarea sau sunetul. Mai departe nu o mai putem defini, ea este o limită descriptivă“[21].

Avem nu numai observarea directă a semnificației, ci și criteriul de discriminare a semnificației identice din enunțurile individuale, anume — criteriul evidenței. Acest criteriu, împreună cu teoria actelor intenționale și a obiectelor intenționale a fost preluată de Husserl de la profesorul său Franz Brentano.

„...Nu este vorba aici despre o simplă ipoteză, care urmează abia să se justifice prin posibilitățile ei explicative, ci o luăm în considerare ca un adevăr ce poate fi prins direct și procedînd astfel urmăm autoritatea supremă în toate chestiunile cunoașterii, evidența“[22].

Abia după ce am înțeles că semnificația este, cum spune Husserl, o entitate ideală, o „unitate în multiplicitate“, o unitate a speciei, cînd am înțeles, de asemenea, că semnificația este accesibilă observației directe, abia atunci am reușit să înțelegem concepția intenționalistă a semnificației.

Vom reaminti întîi unele date elementare asupra teoriei actului intențional. După cum am mai spus, Husserl a preluat această teorie de la Franz Brentano care, la rîndul său, continuă tradiția scolastică. În ultimă instanță, aici își are izvoarele întreaga concepție a actelor intenționale. Pentru a înțelege concepția lui Husserl trebuie

[21] E. Husserl, *op. cit.*, p. 183.
[22] *Ibidem*, p. 100.

să ne familiarizăm — chiar fără a încerca să pătrundem prea adînc — nu numai cu *Psihologia* lui Brentano, pe care o citează Husserl, ci și cu corespondența pe care a purtat-o Brentano pe tema obiectelor intenționale cu Marty, Krause ș.a.[23].

Chiar o cunoaștere superficială a teoriei actului intențional ne arată că ar comite o eroare gravă acela care ar identifica actul intențional în înțelegerea lui Husserl, și în consecință concepția sa intenționalistă asupra semnificației, cu teza potrivit căreia pronunțînd anumite cuvinte, obținem cutare sau cutare dispoziție psihică, referitoare la o anumită înțelegere a enunțului. Teoria actului intențional conține și afirmații despre diversele dispoziții psihice legate de înțelegerea expresiilor. Dar, ea mai conține și multe alte afirmații, care i se pot părea cel puțin curioase unui om cu bun simț și pe care „este obligat să le preia" o dată cu teoria actelor intenționale, de care sînt indisolubil legate.

După Brentano (iar Husserl a preluat tezele respective ale acestuia), deosebirea dintre diversele tipuri de trăiri se bazează pe „modul de aplecare a conștiinței la un conținut determinat" sau, folosind terminologia scolasticii medievale, pe *intențiile* lor. Husserl scrie:

„... În senzație simțim ceva, în reprezentare ne reprezentăm ceva, în enunț enunțăm ceva, în iubire iubim ceva, în ură urîm ceva, în dorință dorim ceva, etc... Reținem numai un singur lucru, ca fiind important pentru noi: faptul că există genuri de relații intenționale specifice, care se deosebesc esențial de altele sau, mai scurt, intenții (care definesc caracterul general descriptiv al unui «act» dat). Modul în care «doar simpla reprezentare» a unei stări de lucruri se raportează la «obiectul» ei diferă de modul în care se raportează judecata ce consideră această stare de lucruri drept adevărată sau falsă"[24].

[23] Cf. culegerea postumă *Wahrheit und Evidenz* (Leipzig, 1930).
[24] E. Husserl, *op. cit.*, pp. 366—367.

Așadar, este act intențional orice trăire în care există o raportare, o relație a conștiinței la un conținut determinat sau, altfel, la un obiect intențional. Căci, după cum vom vedea, conținutul conștiinței și obiectul intențional sînt totuna. Deosebirea dintre intenții depinde de deosebirile acestui conținut sau obiect intențional. Nu trebuie să credem însă că este vorba aici despre o relație reală a conștiinței cu obiectul, sau că actul intențional și obiectul ar fi două lucruri care se manifestă real în conștiință[25]. Există numai trăirea intențională, a cărei trăsătură caracteristică este tocmai respectiva intenție.

„... Faptul că ne reprezentăm un obiect anumit, sau că emitem o judecată asupra lui, depinde exclusiv de caracterul specific al intenției. Dacă o trăire este prezentă, atunci, *eo ipso* — subliniez: aceasta ține de însăși *esența ei* — se realizează «raportarea intențională la un obiect», *eo ipso* un obiect este «intențional prezent»; deoarece atît una cît și cealaltă înseamnă același lucru. Și, natural, o asemenea trăire poate apărea în conștiință, împreună cu intenția ei, deși obiectul ei, în genere, nu există sau eventual nici nu poate exista; obiectul este presupus, adică presupunerea lui este trăire; dar atunci obiectul este numai născocit și în realitate nu există nimic“[26].

Mai departe, Husserl își explicitează ideea, ilustrîndu-și-o prin felul cum ni-l reprezentăm pe Jupiter. Jupiter este un obiect intențional al imaginației mele, dar dacă îmi voi analiza trăirea nu voi găsi acest obiect nici *in mente*, nici *extra mentem*. Pur și simplu, el nu este nicăieri, și totuși reprezentarea lui Jupiter este o trăire adevărată. Dar cel mai interesant este că, după Husserl, faptul că obiectul intenției există nu schimbă nimic.

„Pe de altă parte, dacă obiectul intențional există, sub raport fenomenologic nu trebuie schimbat nimic. Pentru conștiință, dacă obiectul reprezentat există sau este fictiv, sau chiar contradictoriu în sine, datul este esențial

[25] E. Husserl, *op. cit.*, p. 371.
[26] *Ibidem*, pp. 372—373.

identic. Nu mi-l reprezint pe *Jupiter* altfel decît pe *Bismarck, turnul Babel* altfel decît *catedrala din Köln, un poligon regulat cu o mie de laturi* altfel decît *un poliedru cu o mie de feţe*"[27].

Este curioasă o teorie care tratează raportarea conştiinţei la un conţinut, obiectul actului intenţional, şi unde se declară apoi că nu numai că nu există nici un obiect, dar chiar şi că nici nu poate exista, deoarece, prin definiţie, actul *conştiinţei* apare exclusiv ca act intenţional pur. Într-un alt loc al aceleiaşi lucrări[28], Husserl susţine că, în sens obiectiv, conţinutul exprimat este identic cu semnificaţia şi cu obiectul. Chestiunea devine mult mai clară pe fondul dezvoltării ulterioare a doctrinei. În lumina conceptului fenomenologic *„epoché"*, judecăţile care nu au legătură cu conştiinţa pură, iar prin aceasta cu *„ejdos"*-ul, respectiv cu esenţa lucrului, sînt considerate nevalabile. *Reducţia eidetică* elimină judecata din problema existenţei individuale a obiectului, iar *reducţia transcendentală* merge şi mai departe, negînd tot ceea ce nu este un corelat al conştiinţei pure. Aşadar, după cum remarcă just Bochenski[29], din obiect nu mai rămîne decît ceea ce îi este dat subiectului. Lumea reală este transferată integral în conştiinţa pură, pierzîndu-şi caracterul independent şi absolut, devenind doar „obiect intenţional", conţinut al conştiinţei.

Este un idealism subiectiv de cea mai pură speţă, care pare să vină în contradicţie cu fondul idealist-obiectiv al teoriei lui Husserl despre entităţile ideale, din care fac parte şi semnificaţiile. Această dualitate s-a manifestat atît în dezvoltarea teoriei lui Husserl, cît şi în evoluţia şcolii fenomenologice. În fine, pentru noi poate prezenta interes şi o altă problemă: creează oare Husserl o legătură între concepţia idealist-obiectivă a semnificaţiei ca enti-

27 E. Husserl, *op. cit.*, p. 373.
28 *Ibidem*, p. 52.
29 Cf. J. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, 1956, pp. 137—140.

tate ideală și concepția idealist-subiectivă a actelor intenționale? Deci a creat el o teorie omogenă a semnificației?

Și da, și nu. Da, în sensul că, într-un anumit mod, Husserl reunește clar cele două concepții într-un întreg, cum o voi arăta mai departe. Nu, în sensul că sciziunea interioară în idealism obiectiv și în idealism subiectiv rămîne, iar cele două concepții sînt legate doar printr-o punte îngustă și nesigură (din punctul de vedere al omogenității teoriei).

Iată cum construiește Husserl această punte:

„... Diferitele singularități în raport cu semnificația ideal-unică sînt, natural, momente ale actului de semnificare, *intenții semnificative*. Semnificația se raportează deci la actul particular de semnificare ... ca, de exemplu, roșeața *in specie* la benzile de hîrtie așezate aici, care «au» toate aceeași roșeață“[30].

În alt loc citim:

„... Mai multe persoane încearcă o *aceeași* dorință, dacă intenția lor doritoare este aceeași. La unul dorința poate fi pe deplin evidentă, la altul nu, la unul ea poate fi intuitiv clară, în raport cu conținutul reprezentativ fundamental, la altul ea poate fi mai mult sau mai puțin încețoșată, etc. În fiecare din aceste cazuri, identitatea «existentului» constă, evident, în cele două momente distinse mai sus: în aceeași calitate a actului și în aceeași materie. Această distincție o vom adopta deci și pentru actele expresive, în special pentru cele *care conferă semnificație*, și anume, în așa fel încît, după cum am spus mai sus, ceea ce este în ele *specific semnificativ*, adică ceea ce formează corelatul fenomenologic real al semnificației ideale, să fie identic cu esența lor intențională“[31].

E clar, deci. După Husserl, diversele acte intenționale sînt oarecum o specificare a semnificației ideale, obiectele lor intenționale coincid cu corelatul fenomenologic (adică cel care se manifestă în conștiință) al semnificației ide-

[30] H u s s e r l, *op. cit.*, p. 100.
[31] *Ibidem*, pp. 420—421.

ale. Așadar, semnificația este o entitate ideală, care se manifestă în actele intenționale, ca urmare a observării directe a esenței lucrurilor, ca urmare a observării eidetice. Este oare satisfăcătoare această „punte"? Iată o întrebare la care să se gîndească mai curînd partizanii respectivului punct de vedere. Pentru adversari, acest mic *Schönheitsfehler* (defect de frumusețe) este un fleac, în comparație cu tezele fundamentale ale doctrinei.

Astfel, ne-am atins scopul: am expus teoria husserliană a semnificației. Recunosc că Husserl a fost un filozof genial, cu o gîndire extraordinar de precisă. Tocmai de aceea, el a devenit unul dintre cele mai mari pericole intelectuale ale epocii noastre. Pe acest plan, numai Bergson poate rivaliza cu el. Pe ce se bazează acest pericol? Pe răspîndirea unor concepții antiștiințifice, metafizice, care — în cazul lui Husserl — s-au manifestat în toată splendoarea unei precizii ce trebuia să producă o mare impresie.

Dacă este vorba despre atitudinea mea, ca filozof situat pe pozițiile materialismului dialectic, față de teoria husserliană a semnificației, ea este evidentă și univocă. Atît entitățile ideale, cît și observația eidetică, reducția eidetică și cea transcendentală, actele intenționale etc. le consider produse ale unor concepții antiștiințifice, ecouri întîrziate ale sistemelor filozofiei idealiste. De ce le consider astfel? În primul rînd din cauza opoziției clare a acestor concepții față de exigențele metodei de gîndire științifice, care este adversara oricăror intuiționisme și care între altele, cere posibilitatea de comunicare intersubiectivă a faptelor cercetate și de verificare a rezultatelor cercetărilor. După cum am mai spus, nu consider toate acestea drept nonsensuri și pălăvrăgeli, formulate gramatical ca propoziții. Nu susțin nici că „nu înțeleg". „Liberalismul" meu, în comparație cu concepțiile pozitiviștilor, provine din faptul că am o atitudine întrucîtva sceptică față de posibilitatea rezolvării imediate a controverselor filozofice. În expunerea de încheiere asupra atomismului logic (ultima dintr-o serie de expuneri ținute în 1918), Bertrand Russell își prezintă ideile despre raportul dintre filozofie

şi ştiinţă. În ansamblu, părerea sa este incontestabil falsă, pesimismul său în aprecierea rolului filozofiei este neîntemeiat. Dar, într-o anumită privinţă, ironia sa este justificată.

„... Cred că singura deosebire dintre ştiinţă şi filozofie constă în faptul că ştiinţa reprezintă ceea ce este oarecum cunoscut, pe cînd filozofia reprezintă ceva despre care nu se ştie nimic. Filozofia este acea parte a ştiinţei despre care oamenii se hotărăsc să emită imediat anumite judecăţi, dar despre care nu ştiu nimic. Căci orice progres al ştiinţei îi răpeşte filozofiei anumite probleme, care ţineau pînă atunci de domeniul ei, iar din clipa în care devin rezolvabile, fireşte, o mare parte a capetelor filozofice încetează să se preocupe de ele, deoarece pentru mulţi iubitori ai filozofiei, atracţia ei se întemeiază pe libertatea speculaţiilor, pe posibilitatea de a enunţa ipoteze. Se enunţă cutare sau cutare ipoteză, care *poate* fi corectă şi, pînă cînd nu s-a stabilit ce *este* adevărat, acest exerciţiu este extrem de util; dar atunci cînd s-a descoperit adevărul, tot jocul acesta util al fanteziei îşi pierde raţiunea de a dăinui în domeniul respectiv; atunci el este părăsit şi se trece la următorul“[32].

Faptul că disputele filozofice continuă de milenii şi că punctele de vedere principiale în aceste dispute s-au menţinut milenii, că şi acum se poartă o polemică de aceeaşi natură, despre care Schiller scria cîndva atît de frumos în *Xeniile* sale:

> *„Einer, das höret man wohl, spricht* nach *dem andern,*
> *Doch keiner*
> Mit *dem andern; wer nennt zwei Monologe Gespräch?“*[1],

faptul acesta trebuie, pare-se, să confirme cel puţin unele dintre afirmaţiile lui Russell, pline de o amară ironie.

[32] B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, „The Monist“, 1918, în B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 281.

[1] Unul, cum bine se aude, vorbeşte *după* altul.
Dar niciunul
Cu altul; cine poate numi convorbire două monologuri? *(N.T.)*

Şi ce folos dacă voi respinge teoria lui Husserl, ca fiind un rod al imaginaţiei care nu are nimic comun cu ştiinţa, din moment ce Husserl şi partizanii săi îmi vor răspunde, tot atît de pertinent, că tocmai punctul lor de vedere este arhiştiinţific şi că eu sînt cel care se situează pe o poziţie greşită? Ce folos dacă voi cere o demonstraţie ştiinţifică a existenţei entităţilor ideale, dacă adepţii lor susţin că au dat o demonstraţie arhiştiinţifică: evidenţa. Pot înmulţi argumentele care dovedesc caracterul antiştiinţific al poziţiei adversarului meu, pot — dacă voi considera necesar — să caracterizez concepţiile sale din punct de vedere sociologic, atribuindu-le o funcţiune determinată în lupta de clasă. Eu personal le consider toate acestea juste şi metodologic corecte. Ele au însă un defect esenţial: nu sînt suficiente pentru a putea *schimba convingerea adversarului*, dacă acesta rămîne la premisele sale iniţiale. Şi aici trebuie căutată deosebirea principială dintre filozofie şi, să zicem, matematică, chimie sau altă ştiinţă experimentală. În ştiinţele exacte, calculul sau experimentul rezolvă în principiu controversa. În filozofie nu este aşa. O atestă lucrările de filozofie din trecut, ca şi contemporaneitatea noastră filozofică. Nu vreau să fac consideraţii asupra cauzelor acestei situaţii şi nu cred că acest fapt ar compromite definitiv filozofia. Dar trebuie să ţinem seama că aceasta este starea de lucruri şi să tragem de aici concluziile corespunzătoare. Concluzia principală este următoarea: nu avem voie să ignorăm, sau să taxăm drept absurzi pe cei ce propovăduiesc concepţii filozofice cu care nu sîntem de acord.

Ce poate face un filozof într-o astfel de situaţie? În primul rînd el trebuie să ia cunoştinţă de existenţa concepţiilor opuse. De aici rezultă însă alte consecinţe. Deoarece aceste concepţii îmi sînt străine şi, după opinia mea, dăunează progresului cunoaşterii umane, am obligaţia să le combat în calitatea mea de filozof. Aflîndu-ne în domeniul filozofiei, unde victoria poate fi obţinută doar prin convingerea adversarului cu ajutorul unor argumente

corespunzătoare, trebuie să-i studiez deci cu atenţie concepţiile, pentru a le putea combate corect. Toate acestea creează doar *posibilitatea* victoriei, fără a ne da însă și certitudinea ei. Dar, pentru a nu ne pierde pe tărîmul nesigur și lunecos al problematicii filozofice, unde omul se mișcă altfel decît pe tărîmul științelor exacte, o condiţie este absolut indispensabilă: trebuie să recunoaștem nu numai că există diverse *căi* pentru rezolvarea problemelor filozofice, ci și faptul că aceste căi sînt *diferite*. Văzînd și înţelegînd aceste deosebiri, trebuie să ne dăm limpede seama *pe ce drum* și *încotro* mergem. Din punctul de vedere al maximaliștilor, aceasta nu înseamnă, firește, prea mult, pe cînd în realitate această cerinţă este foarte importantă.

3. Semnificaţia ca relaţie (1)

Printre teoriile care concep semnificaţia ca pe o relaţie, merită o deosebită atenţie ultimele două din lista noastră. De ele ne vom ocupa în mod special, tratîndu-le pe celelalte numai în treacăt.

Cînd întrebăm: „ce înseamnă cuvîntul . . .?" răspunsul este adesea traducerea acestui cuvînt într-o limbă accesibilă nouă, îndeosebi cînd întrebăm despre semnificaţia cuvintelor unei limbi, care ne este necunoscută, sau despre un cuvînt necunoscut, dintr-o limbă pe care o vorbim. Dacă, citind un text franţuzesc întreb: „ce înseamnă «la chaise»?", atunci, firește, răspunsul este traducerea cuvîntului *la chaise*. Răspunsul: „«la chaise» înseamnă «scaun»" mă satisface pe deplin și consider că am aflat semnificaţia acestui cuvînt. Situaţia este similară cînd întreb despre semnificaţia unui termen necunoscut, să zicem a unui termen tehnic, în limba mea maternă. Spun „similară" pentru că mecanismul explicaţiei este aici altul. Nu este

pur şi simplu vorba despre substituirea unui cuvînt dintr-o limbă, cuvîntului corespondent din alta, ci despre definirea termenului. De exemplu, întreb: „Ce este diferenţialul?", şi capăt un răspuns de tipul „Diferenţialul este . . .", deoarece am vrut efectiv să mi se explice *ce anume este* diferenţialul.

În aceste cazuri, semnificaţia nu este altceva decît o relaţie între semne, o relaţie între termenul de definit *(definiendum)* şi termenul definitor *(definiens)*, unde în calitate de *definiens* poate să apară fie un semn verbal, dintr-o limbă cunoscută, fie definiţia cuvîntului în această limbă. Semnificaţia de acest tip o denumim semnificaţie *lexicografică*. Aceasta este una dintre cele mai răspîndite semnificaţii ale „semnificaţiei", care prezintă o importanţă reală.

Dacă este vorba despre „semnificaţie", concepută ca relaţie a semnului raportat la obiect, sau la ideea obiectului (după opinia unora: la noţiunea obiectului), deci despre semnificaţia „semnificaţiei", punct de vedere dominant în semantica elaborată de logicieni, atunci avem nevoie de o discuţie critică, pe o bază teoretică largă. Vom reveni la această problemă atunci cînd voi analiza ultimul punct al listei mele, cînd voi expune principiile teoriei marxiste a semnificaţiei. Căci numai în acest context vom putea aprecia în modul cuvenit aspectele pozitive şi cele negative ale concepţiilor pe care le-am enumerat.

Un punct de vedere opus celui psihologist sau mentalist în interpretarea semnificaţiei îl ocupă concepţia biologistă şi toate variantele ei, care leagă semnificaţia semnului de reacţiile organismului, manifestate în activitate. În lumina acestor concepţii, semnificaţia este o relaţie a semnului cu reacţia biologică a organismului la acest semn, sau — în variantă socială — o relaţie a semnului cu activitatea umană în accepţia largă a cuvîntului. Dacă abordăm concepţia biologistă sub acest aspect, putem stabili o legătură între teoria lui Pavlov şi pragmatism, operaţionalism sau semiotica lui Morris, precum şi cu multe idei ale neopozitivismului.

Caracterul antimentalist al acestei concepţii reiese cel mai clar în teoria pavloviană a reflexelor. În primul rînd, pentru că această concepţie elimină, în genere, categoria de semnificaţie şi concepe situaţia semiotică — deci şi procesul de comunicare — în categoriile de stimuli şi reacţii. Specificul comunicării umane, adică al comunicării cu ajutorul limbii sonore, se reduce la un sistem *mai complex* de stimuli şi de reacţii la stimuli, prin introducerea între semnale a unui grup de stimuli superiori. Nu am de gînd să expun aici elementele teoriei reflexelor condiţionate, — ar fi cu totul superfluu. De asemenea, nu voi repeta cele expuse despre termenul „semnal", în general, şi despre „semnal de semnale", în particular. Pentru scopurile noastre este suficient să arăt că categoria de semnificaţie (înţeleasă cum am arătat mai sus) dispare în lumina concepţiei fiziologice a lui Pavlov, iar relaţia care, în concepţia mentalistă, poartă denumirea tradiţională de „semnificaţie", denotă o relaţie a semnului (a „semnalului" în terminologia lui Pavlov) cu reflexul care îi este asociat. Altfel spus, ceea ce se numeşte tradiţional „semnificaţie" este de fapt un reflex al organismului la semn (la „semnal").

I. P. Pavlov nu s-a ocupat în teoria sa de latura filozofică a problemei semnificaţiei, ci a cercetat doar unele reacţii fiziologice specifice. Cu toate acestea, teoria sa are consecinţe filozofice importante, deşi nu directe. Ele se situează în cadrul curentelor filozofice care soluţionează problema semnificaţiei pe linia concepţiei biologiste.

Mă refer, în primul rînd, la pragmatism. Nu la pragmatismul în varianta James, ci la pragmatismul autentic, care îşi are originea la Peirce, iar apoi, curgînd pe diverse albii, reuneşte sub o denumire comună tendinţe adesea eterogene, de la un subiectivism extrem pînă la concepţii care, într-o chestiune sau alta, se înrudesc cu materialismul. Tocmai de pragmatism este legată tendinţa înţelegerii behavioriste a semnificaţiei.

Cînd vorbesc despre soluţii pe linia concepţiei biologiste, nu am în vedere împrumutul de idei între aceste

concepții, ci asemănarea soluțiilor, geneza lor comună. Aceasta este valabil, bineînțeles pentru Peirce, care și-a expus ideile cu mult înaintea lui I. P. Pavlov.

Peirce a dezvoltat tezele fundamentale ale pragmatismului în articolul *How to Make our Ideas Clear*, apărut în anul 1878. Acolo, el își exprimă și punctul de vedere că semnificația nu reprezintă nimic altceva decît rezultatele practice ale gîndirii în activitate. Printre altele, el scrie:

„... Funcțiunea gîndirii se bazează în întregime pe elaborarea deprinderilor de activitate ... De aceea, pentru a elucida (gîndirea — *A. Sch.*), este suficient să determinăm ce deprinderi elaborează, pentru că semnificația unui lucru nu reprezintă altceva decît deprinderile legate de el"[33].

Iar ceva mai departe, el trage concluzia: „Așadar, se pare că principiul care ne permite să atingem a treia treaptă de claritate a înțelegerii sună astfel: trebuie să analizăm eventualele rezultate cu valoare practică pe care le poate avea obiectul înțelegerii noastre. Astfel că înțelegerea de către noi a acestor rezultate este tocmai noțiunea de ansamblu pe care o avem asupra obiectului"[34].

Peirce dezvoltă ulterior această idee în articolele publicate în 1905 în „The Monist"[35], în primul rînd pentru a se delimita de epigonii care îi răpeau pragmatismului profunzimea. Această idee este însă foarte simplă: semnificația nu reprezintă altceva decît rezultatele și anumite deprinderi de activitate. Rezultatele cui? Deprinderi legate de ce anume? Peirce vorbește în acest alineat despre gîndire. Dar Peirce și-a dat foarte bine seama de caracterul semiotic al comunicării gîndirii și de legătura dintre semnificație și semn. Descoperim aici o idee asemănătoare cu cea dezvoltată mai tîrziu de I. P. Pavlov, deși principiile lor inițiale sînt cu totul diferite. Această idee a stat mai tîrziu

[33] Ch. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, în *Values in a Universe of Change (Selected Writings of Charles S. Peirce)*, Stanford Univ. Press, 1958, p. 123.

[34] *Ibidem*, p. 124.

[35] Articolele: *What Pragmatism is?* și *Issues of Pragmaticism.*

la baza diverselor interpretări din cadrul pragmatismului, dar a influențat și alte curente ale gîndirii filozofice.

În cadrul pragmatismului, două tendințe extreme în această chestiune sînt reprezentate, una de către F.C.S. Schiller, alta de către George H. Mead.

În 1920, revista „Mind" a publicat materialele unui simpozion consacrat problemelor semnificației. Principalii participanți la discuție au fost Schiller, Russell și Joachim. Pornind de la tezele pragmatismului, Schiller dă teoriei sale, care tratează semnificația ca reprezentînd rezultate exprimate în activitatea umană, un caracter pur subiectivist și voluntarist.

„Dar dacă semnificația nu este nici proprietate intrinsecă a lucrurilor, nici «relație» statică între lucruri și nici măcar relație între obiect și subiect, ci în esența ei este o *activitate* sau un *comportament*, adoptat de subiect față de lucruri, radiind energie în ele, ca razele , pînă cînd lucrurile la rîndul lor, devin active și încep să radieze «semnificație»? Tocmai aici trebuie căutată cheia pentru enigma «semnificației», dacă, în general, o astfel de cheie există"[36].

Imediat după aceea, Schiller se pronunță pentru o interpretare voluntaristă a semnificației, pentru a proclama apoi că *„Meaning is essentially personal"* și că, de aceea, semnificația trebuie raportată la întreaga individualitate a subiectului[37].

O altă interpretare a problemei, tot conformă cu premisele lui Peirce, este cea propusă de către George H. Mead[38]. La acest autor, însă, se observă influența directă a teoriei lui Pavlov, deși el nu vorbește despre reflexele organismului, ci despre răspunsurile („response") acestuia. În același timp, Mead abordează problema semnificației sub aspect social, în contextul procesului de comunicare. Dintre numeroasele formulări ale lui Mead voi cita ca

[36] „Mind", octombrie 1920, nr. 116, p. 389.
[37] *Ibidem*, pp. 390, 391.
[38] G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1955.

exemple cîteva, deosebit de convingătoare pentru ilustrarea ideii sale:

„Semnificația apare și se instalează în sfera legăturii dintre viitorul unui individ uman dat și o asemenea activitate a sa care urmează să se manifeste în raport cu ceva ce a fost indicat printr-un gest altui individ uman"[39].

„Esența semnificației nu poate fi deci înțeleasă ca o stare de conștiință sau ca un ansamblu de relații organizate, care există, sau care s-au păstrat în sfera gîndirii, dincolo de domeniul experienței, în componența căreia intră; dimpotrivă, în esența ei, semnificația trebuie înțeleasă obiectiv ca existînd integral în limitele acestei experiențe. În orice act social, răspunsul unui individ la un gest al altuia, constituie semnificația acestui gest"[40].

„...În semnificație se conține legătura dintre gestul unui individ dat și actul social pe care îl indică, sau pe care îl începe acest gest, și care apare ca rezultat al reflexului adaptativ al altui individ; acest reflex adaptativ este semnificația gestului"[41].

Concepțiile acestui curent pragmatic, care descoperă semnificația în rezultatele manifestate în activitatea umană, în rezultatele schimbului de idei cu ajutorul semnelor, se armonizează cu tendințele pe care le reprezentau, între 1920 și 1940, atomismul logic al lui Russell, empirismul logic (neopozitivismul), operaționalismul și semiotica. De altfel, toate aceste curente, legate între ele, se influențează reciproc, iar tendințele lor în problematica semnificației au izvoare asemănătoare. Este vorba, în special, despre generalizarea practicii unor experimentaliști (în primul rînd în cazul operaționalismului), naturaliști și reprezentanți ai științelor exacte (neopozitivismul), care luptă — cel puțin în intenție —, împotriva metafizicii filozofiei tradiționale. În ce măsură au reușit și în ce măsură au creat, chiar ei, bazele unei noi metafizici, este o altă chestiune. Dar, cu toată atitudinea noastră critică față de filo-

39 G. H. Mead, *op. cit.*, pp. 75—76.
40 *Ibidem*, p. 78.
41 *Ibidem*, p. 81.

zofia legată de pozitivism, trebuie să relevăm că, în numeroasele ei încercări de a găsi o interpretare practică a semnificației, se ascunde o problemă importantă.

Din acest punct de vedere, cel mai interesant este operaționalismul, al cărui întemeietor, Bridgman, apare ca un fizician care încearcă să elucideze, în interesul disciplinei sale, unele categorii teoretice generale, luînd în considerație în primul rînd revoluționarea unei serii de noțiuni pe care a produs-o apariția teoriei lui Einstein despre relativitate. Nu știu dacă au existat legături personale și schimburi de opinii între Bridgman și Cercul de la Viena: în orice caz, problematica semnificației și a semnificativității enunțurilor, care a jucat un rol atît de important în evoluția neopozitivismului, se conturează cît se poate de net tocmai la Bridgman. Am în vedere îndeosebi două teze. Întîi, că semnificația este totalul operațiilor corespondente unui termen; sau, semnificația unui termen trebuie căutată în ceea ce face omul, nu în ceea ce spune. Al doilea, că o întrebare are semnificație (adică ea nu este pur verbală, ci este semnificativă) dacă putem indica operațiile care conduc la răspuns. Tezele de mai sus concordă foarte mult cu punctul de vedere al lui Peirce, pe de o parte, și cu neopozitivismul — de care ne vom mai ocupa, — pe de alta.

Bridgman scrie:

„Desigur, știm ce înțelegem prin lungime, dacă sîntem în stare să spunem care este lungimea unui obiect arbitrar și a oricărui obiect concret; fizicianul nici nu are nevoie de mai mult. Dar, pentru a determina lungimea unui obiect, trebuie să efectuăm anumite operații fizice. Prin urmare, noțiunea de lungime devine definită, atunci cînd definim operațiile cu ajutorul cărora măsurăm lungimea: aceasta înseamnă că noțiunea de lungime conține un șir de operații prin intermediul cărora o determinăm, și nimic mai mult. În general vorbind, înțelegem printr-o noțiune un șir de operații și nimic mai mult; *noțiunea este echivalentă cu șirul de operații care îi corespund*. Dacă noțiunea respectivă este de natură fizică, așa cum este no-

țiunea de lungime, ei îi corespund operații fizice reale, anume, cele cu ajutorul cărora măsurăm lungimea; dacă noțiunea are un caracter mental, cum este noțiunea de continuitate în matematică, operațiile sînt și ele mentale; anume acelea cu ajutorul cărora stabilim dacă un șir de mărimi date este sau nu continuu"[42].

Ceva mai departe el își formulează ideea astfel: „... Adevărata semnificație a unui termen poate fi verificată prin observarea a ceea ce face omul cu el, și nu pe baza a ceea ce spune despre el"[43].

De această concepție a semnificației este legată concepția semnificativității propozițiilor, care a jucat un rol atît de important în lupta neopozitivismului împotriva metafizicii.

„Dacă o întrebare are semnificație, atunci trebuie să existe posibilitatea de a găsi operații cu ajutorul cărora să putem răspunde la întrebare ... Cred că numeroase întrebări pe teme sociale și filozofice se vor dovedi lipsite de semnificație, dacă le vom analiza din punctul de vedere al operațiilor"[44].

În legătură cu problema semnificativității *(„meaningful")* și nesemnificativității *(„meaningless")* enunțurilor trebuie să acordăm atenție unui element care ne va ușura interpretarea concepțiilor respective ale neopozitiviștilor. Este vorba despre echivocul expresiei „acest enunț are semnificație" *(„has meaning")*. Într-un caz, este vorba despre semnificație în accepția tradițională, anume că enunțurile respective transmit ascultătorului anumite conținuturi. Opusul acestor enunțuri sînt *nonsensurile*, adică combinațiile de cuvinte care nu transmit nici un conținut, din cauza încălcării regulilor limbii respective (de exemplu „merge este cinci") sau din cauza unor cuvinte ininteli-

42 P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, 1927, p. 5.

43 *Ibidem*, p. 7.

44 *Ibidem*, pp. 28—30. O expunere interesantă a acestui punct de vedere se găsește în lucrarea lui Anatol Rapoport, *Operational Philosophy*.

gibile (de exemplu „abra este fix"). În al doilea caz, este vorba de semnificație în altă accepție, anume că sînt semnificative enunțurile rezolvabile în practică, spre deosebire de enunțurile *fără sens*, care au forma gramaticală a unor propoziții și sînt inteligibile, dar nu pot fi decise practic, pentru care motiv trebuie considerate ca fiind pur verbale. Absurditatea poate avea, deci, o semnificație verbală (sau un anumit sens), ea nu este un nonsens, dar fiind o aserțiune nedecidabilă și neverificabilă, este lipsită de valoare practică, nu poate fi considerată un enunț științific. Neopozitivismul a vrut să folosească în lupta sa împotriva metafizicii tocmai această deosebire dintre propozițiile care au și acelea care nu au sens.

Ideile fundamentale ale pragmatismului și ale operaționalismului în problema semnificației se regăsesc în neopozitivism ca unul dintre elementele acestui curent extrem de variabil și de neomogen în concepția sa directoare.

Pe plan istoric, neopozitivismul (empirismul logic) s-a format sub influența puternică a atomismului logic al lui Russell, în primul rînd prin intermediul lui Wittgenstein. De aceea, va fi bine să prezentăm teoria neopozitivismului începînd cu punctul de vedere al lui Russell și Wittgenstein asupra semnificației. Nu este nici prea simplu, nici ușor, deoarece este vorba despre concepții complicate, foarte eterogene și care, în plus, au suferit (în cazul lui Wittgenstein) o evoluție radicală.

Russell preconizează interpretarea semnificației ca relație, în două moduri. Cel puțin una dintre interpretări, respectiv aceea care preconizează căutarea semnificației semnelor observînd felul cum sînt utilizate, este vădit influențată de pragmatism și de behaviorism. În articolul *On Propositions: What They Are and How They Mean*[45] (1919), care a stat la baza simpozionului din 1920, Russell nu-și ascunde legăturile cu behaviorismul[46] și adoptă acest punct de vedere față de așa-numita utilizare „demonstra-

[45] În B. Russell, *Logic and Knowledge*, pp. 285—320.
[46] *Ibidem*, p. 291.

tivă" a limbii, care constă în indicarea proprietăților unei ambianțe actual existente. A înțelege expresiile unei limbi înseamnă în acest caz doar: a) a le folosi în condiții corespunzătoare; b) a proceda într-un mod determinat după ce le-am auzit. Între semn și semnificația lui apare o conexiune cauzală în sensul că semnele sînt determinate de evenimente corespunzătoare și, la rîndul lor, determină alte evenimente: activitatea.

Russell ajunge la o concluzie care este cu totul în spiritul behaviorismului (cum a observat și F.C.S. Schiller, care i-a combătut concepția asupra semnificațiilor-imagini):

„Pentru «înțelegerea» unui cuvînt nu este necesar «să știm ce înseamnă» în sensul că putem spune «acest cuvînt înseamnă cutare». Semnificațiile cuvintelor sînt mai mult sau mai puțin neclare, putem descoperi semnificația unui cuvînt numai pe baza observării utilizării cuvîntului; utilizarea este primară, iar semnificația derivă din ea. Relația dintre cuvînt și semnificația lui are, în esență, un caracter cauzal și, de aceea, există motive ca înțelegerea semnificației unui cuvînt de către omul care folosește corect cuvîntul respectiv să nu fie mai conștientă decît cunoașterea legilor lui Kepler de către o planetă în mișcare".

Omul „... «înțelege» un cuvînt întrucît face ceea ce este necesar. O asemenea «înțelegere» poate fi recunoscută ca proprie nervilor și creierului, în calitate de deprinderi dobîndite de aceste organe în timpul învățării limbii. În acest sens, înțelegerea poate fi redusă la o lege cauzală pur fiziologică"[47].

Totuși, în teoria semnificației, Russell se situează consecvent pe poziții behavioriste. În gîndire, semnele verbale sînt utilizate în scopuri „descriptive", iar funcțiunea lor este de a descrie imaginile memoriei sau ale imaginației (noi am spune — ale reprezentărilor reproductive și creatoare).

[47] B. Russell, *op. cit.*, pp. 300—301.

„Despre aceste două moduri de utilizare a cuvintelor putem vorbi concomitent ca despre utilizarea cuvintelor în «gîndire». Acest mod de a utiliza cuvintele nu poate fi rezolvat complet în categoriile behavioriste, deoarece depinde de imagini. Or, aceasta este funcțiunea fundamentală a cuvintelor: ele realizează contactul cu obiectele distanțate de noi în timp sau în spațiu, îndeosebi datorită legăturii cu imaginile. Atunci cînd ele funcționează fără intermediul imaginilor, avem impresia că avem de-a face cu un proces telescopic. Astfel, *problema semnificației s-a redus la problema semnificației imaginilor*"[48].

Așadar, pe lîngă interpretarea behavioristă, întîlnim la Russell și o altă interpretare, potrivit căreia semnificația semnelor se reduce la imaginile sau la reprezentările reproductive sau creatoare. În timp ce prima concepție face ca semnificația să aparțină domeniului reacțiilor fiziologice, cea de-a doua face ca ea să aparțină domeniului trăirilor psihice. În ambele cazuri, însă, semnul este legat de semnificație prin conexiuni cauzale.

În această concepție neomogenă predomină totuși ideea pragmatistă a legăturii dintre semnificație și activitate, precum și căutarea semnificației în activitate. Răspunzînd la reproșurile lui F.C.S. Schiller, făcute în cursul simpozionului din anul 1920, Russell scrie:

„După opinia mea, semnificația este o proprietate a «semnelor», iar «semnele» sînt fenomene senzoriale (sau imagistice), care declanșează acțiuni ce nu le corespund lor însele, ci la altceva, de care ele sînt legate. Posibilitatea de a acționa în raport cu ceva ce nu este perceput senzorial constituie unul dintre faptele caracteristice ale gîndirii"[49].

Această problemă apare și mai clar la Ludwig Wittgenstein, discipol al lui Russell, care a jucat rolul unei verigi de legătură între filozoful englez și gîndirea de pe continent. Acest fapt reiese, mai ales, dacă ținem seama

[48] B. Russell, *op. cit.*, pp. 302—303 (sublinierea noastră — *A. Sch.*).

[49] „Mind", oktober 1920, nr. 116, p. 402.

de evoluția sa de la *Tratatul logico-filozofic*, la *Investigațiile filozofice* (volum postum, cuprinzînd concepțiile autorului, așa cum s-au format ele de-a lungul mai multor decenii).

În *Tratat*, Wittgenstein se mai situează pe poziția concepției semnificațiilor-imagini, deși încă acolo se întrevăd și alte nuanțe. De exemplu Wittgenstein scrie:

„3.262 Ceea ce nu-și găsește o expresie în semne se manifestă în aplicarea lor. Ceea ce închid semnele o destăinuiește, de asemenea, aplicarea lor"[50].

În *Philosophical Investigations*, identificarea semnificației cu *aplicarea* semnului este dusă pînă la capăt. Wittgenstein ajunge chiar la teza că, în cuvinte, nu există nimic ce ar putea fi denumit semnificație *în afara modului de a le folosi*[51]. Punctul său de vedere poate fi redus la următoarea teză:

„43 Referitor la o *clasă mare* de cazuri ale utilizării cuvîntului «semnificație» — chiar dacă nu pentru toate cazurile utilizării lui — putem explica acest cuvînt astfel: semnificația unui cuvînt este uzul lui în limbă"[52].

Wittgenstein nu repetă ideile pragmatiștilor și ale behavioriștilor, deși se află pe același plan de gîndire. Semnificația înseamnă relația semnului cu activitatea, dar cu o activitate de un gen aparte, respectiv care constă în utilizarea semnului în procesul vorbirii.

Pe fondul tuturor acestor concepții devine pe deplin inteligibilă concepția neopozitivistă a semnificației. Pentru noi este puțin important dacă avem de-a face aici cu o apropiere sau cu un împrumut obișnuit de concepții de la alte curente sau de la alți gînditori. Vreau numai să desprind un anumit punct de vedere, să-i arăt diversele variante, pentru a pune în evidență ceea ce este tipic în ele pentru concepțiile asupra semnificației „semnificației".

[50] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, 1933.
[51] Idem, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, p. 3
[52] Idem, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 20.

Dintre foştii membri ai Cercului de la Viena, doi — Moritz Schlick şi Rudolf Carnap — au acordat o atenţie deosebită acestei probleme.

Schlick s-a ocupat de problema semnificaţiei în lucrarea *Allgemeine Erkenntnislehre* şi a revenit la ea în mai multe articole şi conferinţe, publicate în culegerea *Gesammelte Aufsätze*. În această privinţă, este deosebit de interesant articolul *Meaning and Verification*[53].

Schlick porneşte de la teza, adoptată apoi de întregul cerc de la Viena, că semnificaţia unui semn este echivalentă cu metoda verificării lui. De aici urmează trecerea la ideea nonsensurilor, adică a enunţurilor care au forma gramaticală de propoziţii, dar sînt lipsite de sens, deoarece sînt neverificabile. Schlick leagă această concepţie, tipic operaţionalistă, de punctul de vedere al lui Wittgenstein (la care de altfel se şi referă), că semnificaţia expresiilor se manifestă prin utilizarea lor în procesul vorbirii. Această reunire a celor două concepţii apare cu cea mai mare claritate în menţionatul articol *Meaning and Verification*.

„De fiecare dată cînd întrebăm «ce înseamnă» o anumită propoziţie, aşteptăm o indicaţie în legătură cu împrejurările în care urmează să aplicăm această propoziţie. Stabilirea semnificaţiei unei propoziţii se reduce la stabilirea regulilor de utilizare a ei, ceea ce este echivalent cu stabilirea modului în care putem determina adevărul sau falsitatea respectivei propoziţii. Semnificaţia unei expresii este metoda de verificare a ei“[54].

Problema se prezintă oarecum diferit la Carnap. Şi el a parcurs o importantă evoluţie, de la perioada sintaxei logice, cînd afirma că logica semnificaţiei este inutilă, pînă la perioada semanticii (*Introduction to Semantics*), cînd a renunţat deschis la această teză. Ca urmare a acestei evoluţii, în scrierile sale apare noţiunea de semnifi-

[53] Publicat pentru prima oară în „Philosophical Review“, vol. 44, 1936.

[54] M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze. 1926—1936*, Viena p. 340.

cație, pe care o consideră inițial numai ca reprezentînd desemnatul unei denumiri (cf., de exemplu, articolul său introductiv la *International Encyclopedia of Unified Science*, intitulat *Logical Foundations of the Unity of Science*). În tot cursul acestei perioade, Carnap este însă preocupat de o altă problemă, anume de *sensul* propozițiilor, conceput ca verificabilitate a acestora, într-o formă sau alta. Este o problemă foarte interesantă în evoluția neopozitivismului, care apare deosebit de clar în evoluția personală a lui Carnap. Exigența verificării complete a propozițiilor se contopește la el cu punctul de vedere al lui Wittgenstein[55] și al lui Schlick asupra problemei semnificației. Sub influența lui Popper se emite postulatul falsificării; mai tîrziu, Carnap se situează pe o poziție oarecum de compromis (*Testability and Meaning*), cînd cere numai confirmarea treptată și nu verificarea sau falsificarea totală. După cum am mai remarcat, în legătură cu analiza concepțiilor lui Bridgman, este vorba aici despre probleme care, într-un fel, sînt legate între ele, dar care nu coincid pe deplin.

În încheiere, vom examina pe scurt concepția semnificației, din semiotica lui Morris.

Dacă pînă acum am menționat, în repetate rînduri, înrudirea diverselor concepții cu pragmatismul sau cu behaviorismul, în cazul de față avem de-a face cu o legătură evidentă între neopozitivism și pragmatism. Cu atît mai net și mai clar apar în cadrul semioticii tendințele pe care le-am subsumat anterior denumirii de concepție biologistă. Semnificația este aici rezolvată în categoriile reacțiilor fiziologice, dar cel mai adesea acest cuvînt nici nu este folosit.

Cînd vorbim despre Morris trebuie să facem distincție netă între concepțiile sale expuse în lucrarea *Foundations of the Theory of Signs*[56] și cele expuse ulterior în cartea *Signs, Language and Behavior*. Prima lucrare, mai mo-

[55] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (4.003)
[56] În „International Encyclopedia of Unified Science", vol. I.

destă, mi se pare a fi mai importantă decît a doua, în care sistemul este dezvoltat. Respectiv, Morris a expus, în *Foundations*, o concepție rațională a semnificației. Subliniind polisemia acestui cuvînt, el se opune categoric interpretării lui în spirit platonician. Potrivit concepției sale, semnificația este un termen din sfera procesului social de semioză (într-o altă terminologie: al situației semiotice). Acest termen devine inteligibil numai în contextul acestui proces și al termenilor legați de el.

„Nimic nu este în sine nici semn, nici purtător al unui semn, ci ajunge astfel numai în măsura în care, prin intermediul lui, putem deveni conștienți de altceva, decît de el însuși. Semnificațiile, în calitate de entități nu pot fi plasate în nici un punct al procesului de semioză, dar ele trebuie definite prin categorii ale acestui proces, considerat ca întreg. «Semnificația» este un termen semiotic și un termen al limbii obiect; afirmația că în natură există semnificații nu este echivalentă cu afirmația că există o clasă de entități la fel cu copacii, stîncile, organismele și culorile; prima afirmație înseamnă că respectivele obiecte și proprietăți îndeplinesc o funcțiune în procesul de semioză“[57].

Cu totul altfel se prezintă lucrarea fundamentală a lui Morris asupra semnelor. Este o lucrare cu pretenții mari și cu rezultate neînsemnate. Ader în întregime și fără rezervă la critica principială făcută de Max Black[58] și de J. Kotarbińska[59] concepțiilor cuprinse în ea.

În această carte, Morris vrea să transfere problema semnului pe terenul behaviorismului. De aceea, el postulează renunțarea totală la categoria de „semnificație“.

„Termenul «semnificație» nu este cuprins aici printre termenii fundamentali ai semioticii. Suficient de precis pentru vorbirea uzuală, acest termen se dovedește insuficient de precis pentru analiza științifică. Descrierile sem-

[57] *Loc. cit.*, p. 45.
[58] Cf. M. Black, *The Semiotic of Charles Morris*, în M. Black, *Language and Philosophy*, New York, 1949.
[59] J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*.

nificaţiei sînt de obicei obscure şi nu dezvăluie esenţa fenomenelor semiotice, în timp ce semiotica tehnică trebuie să ne dea cuvinte precise şi bine definite. «Semnificaţia» înseamnă oricare dintre fazele proceselor semiotice (*status*-ul existenţei semnelor, interpretarea semnului de către cineva, faptul denotării şi *significatum*) şi toate la un loc, iar adesea suscită, de asemenea, procese de gîndire şi de apreciere; de aceea, este de dorit ca semiotica să se lipsească de acest termen şi să introducă termeni speciali pentru diverşii factori care nu pot fi puşi în evidenţă în «semnificaţie»"[60]. Trebuie să fim de acord cu Black că din acest program sonor puţine au trecut de stadiul declaraţiei. Căci, în locul termenului „semnificaţie", Morris introduce termenul „*significatum*" (profitînd de faptul că limba engleză dispune de doi termeni cu înţelesul de „a însemna", „a semnifica", anume „*to mean*" şi „*to signify*"), ca echivalent al condiţiilor în care semnul denotă ceva[61], după care pune în evidenţă diversele variante ale aceluiaşi „*significatum*", în funcţie de predispoziţia organismului de a reacţiona într-un mod determinat la stimulii pregătitori.



Este momentul să tragem concluziile şi să sintetizăm toate consideraţiile de mai sus.

Pentru a evita confuziile, trebuie să repet din nou că, în ultimul paragraf, am urmărit un singur scop: să indic un *tip* determinat de rezolvare a problemei semnificaţiei. Prin urmare, nu susţin că concepţiile expuse ar ţine de acelaşi curent filozofic, dimpotrivă, între ele există adesea deosebiri considerabile. De asemenea, nu afirm că teoria semnificaţiei ar caracteriza aceste curente; dimpotrivă, ea este cîteodată în contradicţie cu alte teze ale aceluiaşi

[60] Ch. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946, p. 19.

[61] *Ibidem*, p. 18.

sistem (de exemplu, în neopozitivism). Susţin doar că, în diferite curente şi şcoli filozofice, există un anumit tip comun de rezolvări a problemei semnificaţiei.

Acest tip de rezolvări s-a născut din opoziţia faţă de concepţiile metafizice de genul teoriei lui Husserl, în care semnificaţia este transformată într-o entitate ideală, sau faţă de concepţiile mentaliste sau psihologiste, care situează semnificaţia în viaţa spirituală a omului şi operează exclusiv cu categorii psihologice. Acestor concepţii li se opune interpretarea semnificaţiei ca relaţie specifică între semn şi reflexele organismului, sau reacţia lui conştientă, sub forma de activitate determinată, reflexe şi activitate suscitate de acest semn. În lumina acestei concepţii, „semnificaţia" este numai o relaţie între semn şi activitatea provocată de el, sau — ca să mă exprim mai scurt, deşi nu mai precis — însăşi activitatea determinată de semn. În locul categoriilor psihologice avem de-a face aici cu categoriile comportamentului obiectiv, ale activităţii organismului, şi ajungem să dispunem astfel de un material observabil, intersubiectiv şi obiectiv, pentru definirea şi distingerea semnificaţiilor.

Cum să apreciem această concepţie?

Ea are cîteva calităţi incontestabile. În primul rînd, din opoziţia justă faţă de metafizica de tip platonician şi faţă de mentalismul idealizant, apare tendinţa de a considera semnificaţia ca relaţie *sui generis*. În al doilea rînd, din aceleaşi izvoare provine tendinţa de a considera semnificaţia în categoriile obiective ale reacţiilor organismului sau ale activităţii conştiente.

Dar această concepţie are şi defecte tot atît de evidente. În primul rînd, toate teoriile care iau ca bază relaţia dintre semn şi activitate sînt cel puţin parţial greşite, deoarece comit fetişizarea semnului, despre care am vorbit mai înainte. Cu alte cuvinte, nici ele nu-şi dau seama că semnificaţia este, în primul rînd, o relaţie socială între oamenii care comunică şi acţionează. În al doilea rînd, aceste teorii, care apar din opoziţia faţă de înţelegerea

unilaterală a semnificației, cad în cealaltă extremă: simplifică problema în spiritul behaviorismului. Este neîndoielnic (asupra acestui lucru a atras atenția, printre alții, Russell) că punctul de vedere behaviorist eșuează complet, atunci cînd vrem să cunoaștem comunicarea pe teme abstracte, de exemplu, cînd este vorba despre înțelegerea și însemnătatea unei lucrări filozofice, a unei poezii lirice etc.

Desigur, s-ar putea enumera aici și o serie de alte defecte, inconsecvențe sau, pur și simplu, erori ale concepției expuse mai sus. Dar, critica cea mai eficace a unor concepții greșite constă în a formula o concepție pozitivă mai satisfăcătoare. Este ceea ce mă vom strădui să fac acum.

4. Semnificația ca relație (2)

Unul dintre modurile de interpretare a „semnificației" constă în înțelegerea acesteia ca relație specifică între oameni care comunică. În cadrul acestei concepții, aș vrea să expun punctul de vedere marxist asupra problemei discutate.

Pentru a evita confuziile, îmi voi permite să dau cîteva explicații. Anume trebuie să lămuresc ce înseamnă aici „a expune punctul de vedere marxist".

În primul rînd, aceasta poate însemna că autorul are de gînd să expună concepțiile clasicilor marxismului asupra problemei respective, pe baza formulărilor lor proprii. În cazul de față, nu la aceasta mă refer, cel puțin pentru că, la clasicii marxismului, nu găsim o teorie închegată a semnificației. Pur și simplu, ei nu s-au ocupat de această problemă și nu au depășit cadrul unor observații disparate în legătură cu limba și semnificația.

În al doilea rînd, aceasta poate însemna că autorul vrea să supună problema unei analize de pe pozițiile marxismului, aplicînd metoda marxistă. Tocmai aceasta îmi este intenția, și în acest spirit trebuie înțelese cuvintele mele. Dar, de aici, rezultă consecințe determinate. Cercetarea unei probleme de pe poziții metodologice determinate nu înseamnă monopolul asupra soluției corecte. Nu numai pentru că cercetătorul poate să greșească și să facă o analiză incorectă ci și pentru că oameni diferiți, care folosesc aceeași metodă, plecînd de la aceleași premise teoretice, pot ajunge, în problemele concrete, la rezultate diferite, iar în unele puncte chiar opuse. Rezultatele unei cercetări sînt determinate nu numai de premisele metodologice și teoretice, ci și de cunoașterea concretă a chestiunii, de cunoștințele generale care constituie baza problemei analizate, de aptitudinile cercetătorului, de inventivitatea lui creatoare, etc. În orice caz, premise asemănătoare și o metodă de cercetare identică nu sînt suficiente pentru a ajunge la concluzii identice. Aceasta este valabil, în special, pentru probleme dificile, complexe și, de aceea, extrem de discutabile, cum este problema semnificației încît, atunci cînd anunț că vreau să expun punctul de vedere marxist asupra acestei probleme am în vedere numai că mă voi baza pe principiile marxismului. Nu susțin cîtuși de puțin că ceea ce voi spune va fi marxism „autentic" și că orice marxist, care va spune pe această temă altceva, trebuie „excomunicat".Subliniez aceasta cu atît mai mult cu cît în literatura consacrată problemei și care se bazează pe principii marxiste (mă refer, în primul rînd, la lucrările de lingvistică teoretică, întrucît cercetări filozofice marxiste despre limbă și, îndeosebi, despre teoria semnului și a semnificației sînt foarte puțin numeroase) nu există puncte de vedere la care să pot adera pe deplin, dar există în schimb unele de care aș vrea să mă delimitez cu toată claritatea. De aici concluzia: să recunosc caracterul discutabil al problemei și să-mi expun propriul punct de vedere ca una dintre soluțiile posibile.

A. Semnificaţia ca relaţie între oameni care comunică

Am repetat de mai multe ori că punctul de plecare al oricărei analize eficiente a semnului şi a semnificaţiei trebuie să fie analiza procesului social de comunicare sau, altfel, a unei situaţii semiotice. Cu aceasta îmi voi începe, de altfel, consideraţiile.

Problema semnificaţiei se pune acolo unde, în procesul de comunicare între oameni, avem de-a face cu un semn. În acest sens, semnificaţia este o anumită relaţie între oamenii care comunică. Tocmai despre această semnificaţie a „semnificaţiei" este vorba în contextul de faţă; celelalte se află în afara sferei intereselor noastre.

Ce înseamnă să afirmăm că semnificaţia este o anumită relaţie socială? Înseamnă aproximativ următoarele: cineva vrea să îndemne pe cineva să acţioneze, vrea să-l informeze despre gîndurile, sentimentele sale, etc. şi, în acest scop, se foloseşte de un anumit semn — gest, cuvînt, imagine etc.; dacă intenţia a fost realizată, adică dacă acest cineva a transmis efectiv gîndurile respective interlocutorului său (ceea ce se vede din răspunsul sau din comportamentul interlocutorului), spunem că interlocutorul a înţeles semnificaţia semnului. Aşadar, ceea ce denumim semnificaţie apare acolo unde ia naştere un proces social complex, despre care am vorbit mai sus, cînd am analizat noţiunea de situaţie semiotică. Pentru apariţia acestui proces sînt necesare cel puţin următoarele elemente: 1) două persoane (clase de persoane) care comunică, deci gîndesc; 2) obiectul la care se referă gîndul; 3) semnul cu ajutorul căruia persoanele transmit ceea ce gîndesc. Dar, obiectele sau fenomenele materiale devin semne numai atunci cînd intră în anumite relaţii complexe, în primul rînd cu oamenii care le folosesc ca semne, cu realitatea la care sînt referite într-un mod determinat (de exemplu ca denumire, ca imagine etc.) cu sistemul de

semne, adică cu limba în cadrul căruia funcţionează. Numai în acest context lucrul sau fenomenul devine semn, adică are o semnificaţie. Dacă nu credem deci în mistica semnificaţiilor „în sine“, a semnificaţiilor ca entităţi ideale, în componenţa cărora intră „vehiculele“ lor materiale, atunci trebuie să recunoaştem că oricare ar fi polisemia termenului „semnificaţie“ (chiar într-o accepţie mai îngustă a cuvîntului, pe care o adoptăm aici) intră în joc un anumit sistem de *relaţii sociale*. Tot astfel, este o relaţie socială cunoaşterea umană, ca relaţie între subiectul cunoscător (care este un subiect organizat socialmente) şi obiectul cunoscut; relaţie socială este de asemenea, ceea ce denumim „reflectare“, etc. De fapt, problema constă în a stabili cît mai exact şi mai profund *de care fel* este relaţia pe care o denumim semnificaţie, respectiv *ce fel de sistem* de relaţii este denumit de noi aşa.

Acestea sînt relaţii specifice între toate elementele situaţiei semiotice: între oameni care comunică, între oameni şi realitate, între oameni şi semn între semn şi realitate, între semn şi celalte semne ale sistemului. Ele sînt relaţii de tip diferit, dispuse întrucîtva pe planuri diferite, în primul rînd pe plan psihologic şi pe plan de comportament. Dar, printre aceste relaţii, *comunicarea între oameni* este totdeauna hotărîtoare. Numai în acest context putem înţelege situaţia semiotică, semnul şi semnificaţia. Desprinderea din întreg a unui fragment al acestor relaţii (de exemplu a relaţiei dintre semn şi realitatea desemnată, a relaţiilor dintre semne, chiar a relaţiei dintre creatorul semnului şi semn, etc.) poate fi necesară pentru nevoile cercetării şi este, bineînţeles, admisibilă. Inadmisibilă este numai considerarea acestui fragment ca pe un întreg de sine stătător, deoarece aceasta generează pericolul a tot felul de „fetişisme“.

Aşadar, semnificaţia este, în primul rînd, o relaţie sau un sistem de relaţii între oameni pe plan psihologic. De aceea, putem vorbi despre latura psihologică a semnificaţiei, tratînd în acest punct relaţia dintre oameni care acţionează şi gîndesc, care comunică, adică îşi transmit

reciproc gînduri inteligibile referitoare la realitate, în cea mai largă accepție a cuvîntului.

O precizare mai amănunțită a înțelesului acestei relații și analiza diverselor elemente ar necesita volume întregi. Fiecare din aceste elemente poate constitui subiectul unei monografii: începînd cu problema individului social, adică a omului socialmente format, caracterizat prin faptul că fiecare pas al lui, atît în sfera activității practice, cît și în sfera gîndirii, este totodată individual și social; continuînd cu problema realității ca obiect de cunoaștere și de comunicare; apoi cu problema semnului ca mediator în acest proces; și pînă la problema interpretării în lumina psihologiei individuale și sociale a procesului de înțelegere și de comunicare. Cum vedem, avem de-a face cu un domeniu de probleme extrem de complexe inseparabil legate între ele. Așadar, nevoia ne obligă să operăm cu noțiuni neelucidate deplin, încît trebuie să ne mișcăm cu o siguranță aparentă pe un teren foarte incert.

După ce am făcut această rezervă, pot spune că, pe plan psihologic, prin semnificație înțelegem acel ceva care-i permite semnului să îndeplinească funcțiunea de mediator în procesul de comunicare interumană, adică în procesul în care oamenii își transmit reciproc gîndurile. Acest „ceva" este un sistem complex de relații interumane, datorită cărora un obiect material devine semn. Trebuie să fac rezerva clară că nu vorbesc despre geneza acestei relații, nu explic în ce fel lucruri și evenimente materiale ajung să îndeplinească, în condiții determinate, funcțiuni cognitive și comunicative atît de importante, ci mă limitez să constat unele fapte.

O perspectivă cu totul diferită ne-o oferă analiza acțiunilor oamenilor și a comportamentului lor. Și aici este vorba despre anumite relații interumane, *despre aceleași relații* ca mai sus, dar sub aspectul comportamentului obiectiv al oamenilor în activitatea lor practică, mentală etc.

Cu alte cuvinte, semnificația aparține atît sferei acțiunilor umane, cît și sferei gîndirii umane, pentru că, în

realitate, aceste sfere sînt indisolubil legate între ele. Observarea acestei bilateralități a relațiilor semantice ne ferește de mentalism, care nu este altceva decît absolutizarea uneia dintre laturile situației semiotice. Mentalismul obiectiv duce la interpretarea semnificațiilor ca entități ideale, iar cel subiectiv la un psihologism ce consideră semnificația drept o proprietate subiectivă a unor procese de gîndire autonome.

Tratarea semnificației ca relație interumană determinată (tratare deosebit de importantă — după opinia mea — pentru analiza corectă a acestei probleme complicate) nu ne apără de loc împotriva polisemiei termenului. În adevăr, pornind de la această premisă teoretică, putem înțelege prin „semnificație" fie relațiile în ansamblu, care se formează în cazul situației semiotice (procesul de semioză), fie un fragment al acestora (relația dintre semn și obiect sau ideea despre obiect), fie desemnatul sau denotatul semnului (adică obiectul comunicării, independent de realitatea existenței sale ca obiect, sau realmente existent), fie relația dintre semn și sistemul de semne (limba) sau semnele unei alte limbi, etc. În literatură, toate aceste semnificații ale „semnificației" apar într-o formă mai mult sau mai puțin pură. În acest sens, și în expunerea mea se poate menționa polisemia termenului semnificație. Aici nu este nimic rău, cu atît mai mult cu cît misiunea asumată nu constă într-o delimitare pedantă a diverselor nuanțe de înțeles ale „semnificației", ci mai curînd în cercetarea teoretică a bazei pe care apar toate aceste accepții. Prin urmare, elucidarea acestei laturi a problemei cere, în primul rînd, să adoptăm un punct de vedere în problema genezei semnificației, adică a genezei proprietății particulare care transformă în semne lucrurile și fenomenele lumii materiale, făcînd ca anumite lucruri și fenomene să devină mediatori extrem de importanți în comunicarea oamenilor *între ei* și — dacă e voie să ne exprimăm astfel — *cu ei înșiși* (dat fiind că monologul mental nu este decît o formă de dialog).

B. Geneza semnificaţiei

Problema genezei semnificaţiei, a factorilor acestei geneze, este importantă nu numai pentru a clarifica principiul conform căruia semnificaţia este o relaţie socială determinată; ea este importantă şi pentru înţelegerea şi rezolvarea corectă a unei alte probleme, extrem de complicată, aceea a relaţiei dintre semnificaţie şi noţiune.

Tocmai aici apare în evidenţă al treilea plan în care trebuie considerată problema semnificaţiei: planul logic. În legătură cu aceasta, trebuie să subliniez că felul cum este expusă problema în consideraţiile mele anterioare, cît şi în cele ce vor urma privind geneza semnificaţiei, se deosebeşte mult de cel adoptat în rîndurile logicienilor. Eventualele reproşuri la adresa mea din această cauză ar fi neîntemeiate, cel puţin din cauza prejudiciului incontestabil pe care îl aduce o unilaterală analiză logico-formală într-o asemenea problemă cum este aceea a semnificaţiei. Aceasta o atestă Russell şi Wittgenstein, somităţi recunoscute în lumea logicii.

În anul 1919, în cunoscuta lucrare *On propositions: What They Are and How They Mean*, Russell a apreciat, după cum urmează, contribuţia logicienilor la analiza semnificaţiei:

„După cîte ştiu, logicienii nu au făcut mult pentru clarificarea naturii relaţiei denumite «semnificaţie»; nu putem nici să-i acuzăm, deoarece această problemă este, în esenţa ei, psihologică"[62].

Mulţi ani după aceea, spre sfîrşitul vieţii, Wittgenstein scria: „23. E interesant cît de mare este varietatea instrumentelor limbii şi a modurilor de a o întrebuinţa, varietatea cuvintelor şi a propoziţiilor, în comparaţie cu ceea ce au spus logicienii despre structura limbii (inclusiv autorul *Tratatului logico-filozofic*)"[63].

[62] B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 290.
[63] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 12.

Comună ambelor formulări este recunoașterea faptului că înțelegerea problemelor limbii, ale semnificației etc., numai sub aspect logic formal, duce la o sărăcire a întregii problematici. Oricum ar fi, trebuie să recunoaștem că protestul împotriva psihologismului nu poate conduce la ruperea de psihologie a problemelor legate de viața psihică a oamenilor. Cu atît mai mult, el nu poate conduce la o rupere a problemelor legate de viața socială a oamenilor, de însăși această viață și de manifestările ei în activitatea umană.

Cînd punem problema genezei semnificației, ne referim implicit la geneza relațiilor interumane care apar în procesul de comunicare, întrebăm de unde provine posibilitatea unor lucruri și fenomene materiale de a îndeplini funcțiunea de transmitere a gîndurilor, sentimentelor etc. Această problemă este eminamente psihologică și gnoseologică; ea nu-i preocupă pe logicieni, din principiu, căci ei ori fac abstracție de problema semnificației, ori o acceptă ca pe un fapt dat. Dar cum putem dezvolta teoria semnului, fără a răspunde la întrebare: ce sînt semnul și semnificația? Și, mai departe, cum putem răspunde la această întrebare fără a cerceta *geneza* semnului și a semnificației, adică fără a lămuri probleme care țin de domeniul teoriei cunoașterii, al psihologiei, și al sociologiei? Desigur, nu orice disciplină care se ocupă de problematica semnului și a semnificației trebuie să abordeze toate aceste probleme. Dar, nici una dintre ele, deci nici logica formală, nu poate pretinde la înțelegerea completă a acestui domeniu, dacă va trece sub tăcere problemele ei fundamentale.

Cînd răspundem la întrebarea de mai sus trebuie să arătăm că geneza semnificației este legată de practica social-istorică a oamenilor, în care procesul de gîndire este o parte indisolubilă.

Reamintesc că — în conformitate cu concluziile capitolului precedent, consacrat relațiilor dintre semnul verbal și celelalte categorii de semne — atunci cînd vorbesc despre semnificație am în vedere semnificația limbii vorbite și a semnelor verbale, iar semnificația celorlalte semne o

consider ca fiind derivată în raport cu semnificația semnelor limbii, ca un fel de traducere a acestora. Dată fiind legătura indisolubilă, organică dintre limbă și gîndire, problema genezei semnificației este legată în modul cel mai strîns de problema genezei proceselor de gîndire umană. O dată cu această problemă, intră în scenă întreaga problematică bogată a teoriei cunoașterii și aspectele vieții sociale, legate de ea. Din nou trebuie să constat că nu voi putea examina toate aspectele complexe ale problemei care ne interesează și că mă voi ocupa — cel mult — de cele mai importante dintre ele.

Cînd oamenii comunică prin semne, situația semiotică se bazează pe faptul că conținutul cognitiv, ce reprezintă un fel de „proprietate privată" a individului care gîndește, poate fi comunicabil în societate cu ajutorul semnului. Aceasta, pentru că, la scara societății, semnul este înțeles asemenea.

Mecanismul acestei „înțelegeri asemenea" se bazează pe faptul că, la scară socială, semnul (mă refer, în primul rînd, la semnul verbal) este legat (mă voi ocupa mai jos de caracterul acestei legături) cu procese de gîndire asemenea și cu reacții asemenea în cadrul activității (latura psihologică și cea behavioristă ale semnificației). Cu tot atîta succes ne putem pune atît problema genezei semnificației cît și aceea a genezei înțelegerii similare a semnului. Este vorba, în fond, de abordarea diferită a uneia și aceleiași probleme.

Semnificația și înțelegerea asemenea, deci și procesele de gîndire identice (și nu numai ele, ci și reacțiile identice în activitate) sînt reciproc legate. Trecînd peste caracterul acestei legături, mă voi ocupa, în primul rînd, de similitudinea realmente manifestată a proceselor de gîndire. Ce o generează, ce o determină? Fără îndoială, foarte mulți factori, printre care, pe primul plan, se situează relația: subiectul cunoscător — obiectul — semnul. Este o relație complicată deoarece, de fapt, este un complex de relații, care intervin între diverșii termeni: subiect — obiect, semn — obiect, subiect — semn.

Semnificaţia semnului nu poate fi separată de gîndirea cunoscătoare, care constituie reflectarea subiectivă a realităţii obiective (în accepţia specific filozofică a cuvîntului „reflectare", pe care nu o vom examina mai îndeaproape). Într-un anumit sens, semnificaţia şi reflectarea în gîndire a unui obiect coincid.

Concordă oare această afirmaţie cu teza că semnificaţia este o relaţie? Bineînţeles, deoarece am stabilit mai sus că reflectarea, în înţelesul de act de reflectare, este şi ea o relaţie specifică.

Semnificaţia se formează, deci în procesul reflectării realităţii obiective în conştiinţa omului. Aici nu este vorba despre vreo relaţie unilaterală, simplă. Sub un anumit aspect, semnificaţia este un produs, un rezultat al procesului cognitiv de reflectare în gîndire a unui obiect, la care este raportat semnul; totodată, însă, ea este un element şi chiar un instrument al acestui proces, deoarece fără semn nu există nici înţelegere reciprocă, nici proces de gîndire şi de cunoaştere (în primul rînd pentru că, fără semn, şi îndeosebi fără semnul verbal, ne este imposibil să atingem nivelul de generalizare şi de abstracţie necesar pentru gîndirea conceptuală).

Prin urmare, la baza genezei semnificaţiei se află acelaşi proces de reflectare generalizatoare a realităţii[64], ca şi în cazul gîndirii conceptuale. La baza genezei semnificaţiei, ca şi la baza procesului de cunoaştere, de reflectare, stă practica social-istorică.

[64] Cînd avem de-a face cu denumirea unei clase de obiecte vidă, adică cu o clasă care are desemnat, dar nu are un denotat real, de exemplu cînd este vorba despre un produs imaginar cum sînt faunii, diavolii, centaurii etc.. sau despre calităţi abstracte ca eroismul etc., apare şi aici o reflectare a realităţii, însă una mediată. Produsele imaginaţiei sînt alcătuite din porţiuni de realitate obiectivă, calităţile abstracte sînt reflectarea unor proprietăţi, relaţii, comportări etc. comune elementelor unei anumite clase de obiecte, adică inerente unor obiecte materiale individuale.

Omul cunoaște realitatea acționînd asupra ei, transformînd-o. Acest principiu fundamental al gnoseologiei marxiste poate părea banal. Dar, trebuie să ținem minte că recunoașterea lui presupune recunoașterea a cel puțin două „amănunte" filozofice, cum sînt existența realității materiale, precum și reflectarea ei în conștiința omului, ceea ce se întîlnește destul de rar în celelalte curente filozofice contemporane. Din punctul de vedere al filozofiei marxiste este incontestabil faptul că la baza cunoașterii umane stă practica, atît în sensul originii și scopului cunoașterii, cît și în sens de criteriu al adevărului ei. Prin aceasta, filozofia marxistă adoptă un nou punct de vedere asupra genezei semnelor (în primul rînd a semnelor verbale) și o consideră într-o lumină nouă. Relațiile sociale complexe, care apar sub forma unor procese cognitive sau a unor procese semantice, se bazează pe practica umană socială și se dezvoltă sub determinarea multilaterală a acesteia.

O dată cu practica, în relațiile semantice intervine elementul istoric, ca unul dintre factorii importanți ai genezei lor. Este vorba despre o problemă binecunoscută lingviștilor și sociologilor (etnologilor) care studiază semnificațiile lingvistice. Dacă semnificația este determinată genetic de practica socială, atunci variabilitatea istorică a acestei practici trebuie, la rîndul ei, să-și găsească o reflectare în domeniul relațiilor semantice, care se formează pe baza ei. Aceasta o confirmă cercetările lingvistice de semasiologie, care adesea își întemeiază pe această bază ipotezele referitoare la evoluția semnificațiilor lingvistice (îndeosebi curentele sociologiste, de exemplu școala lui Meillet). Pe aceeași bază își găsește, de asemenea, o explicație firească și teza specificului național al limbilor, care privește în primul rînd latura semantică (în accepția lingvistică largă a termenului).

Numai o asemenea înțelegere genetică a problemei semnificației ne permite să interpretăm semnificația ca o relație specifică între oameni, în care intervine reflectarea realității obiective în conștiință — reflectare determinată

de activitatea practică a oamenilor —, şi face posibilă înţelegerea caracterului arbitrar al semnului şi a convenţionalismului în domeniul limbii, problemă importantă nu numai din punct de vedere lingvistic, ci şi filozofic. (Tocmai această din urmă problemă, care a adus multe daune filozofiei, ceea ce este valabil în primul rînd pentru neopozitivism în sens larg, este o dovadă convingătoare că, în problemele semnificaţiei, nu avem voie să facem abstracţie de latura genetică.)

Ne-am mai ocupat în capitolul precedent de problema arbitrarietăţii semnului. Teza lui de Saussure, potrivit căreia între semnul lingvistic (inclusiv latura lui semantică) şi realitatea la care se referă semnul nu există nici o legătură naturală, concordă cu concepţiile filozofice cunoscute încă de pe vremea lui Platon. De altfel, acest punct de vedere a fost susţinut *expressis verbis* de Marx în *Capitalul*, cînd scria, referitor la analiza valorii: „*Numele* unui lucru este cu totul exterior naturii sale“[65]. Dar această teză nu are nimic comun cu concepţia potrivit căreia limba (mă refer la limba naturală) ar fi un joc adoptat convenţional şi ca atare arbitrar variabil. Este un lucru de care îşi dau seama lingviştii, sociologii şi psihologii care se ocupă de problemele limbii. Îl voi cita aici pe psihologul sovietic S. L. Rubinstein, a cărui opinie în aceste chestiuni o apreciez foarte mult: „Semnul îl stabilim în mod arbitrar; cuvîntul are o istorie proprie, în virtutea căreia el trăieşte o viaţă independentă de noi“[66]. F. de Saussure, care — în calitate de lingvist — a avut de-a face cu relaţii sociale vii, a avertizat şi el împotriva unei interpretări convenţionaliste a concepţiilor sale. O asemenea interpretare s-a manifestat numai în domeniul filozofiei.

[65] K. Marx. *Capitalul*, vol. I, Ed. a IV-a, E.P., Bucureşti, p. 134.

[66] S. L. Rubinstein, *Osnovî obşcei psihologhii*, Moscova, 1946, p. 45.

C. Semnificaţia şi noţiunea

Pentru a înţelege corect la ce ne referim cînd vorbim despre semnificaţie, trebuie să analizăm relaţia dintre semnificaţia semnului verbal şi noţiune. Şi aceasta — din două motive. În primul rînd, devine posibilă înţelegerea mai profundă a semnificaţiei cuvîntului „semnificaţie". În al doilea rînd, pentru a putea releva unele interpretări idealiste, adînc înrădăcinate, ale relaţiei dintre semnificaţie şi noţiune, pe care, după cum vom vedea, le putem întîlni şi la unii marxişti.

Teoretic sînt posibile două soluţii ale problemei de mai sus: ori semnificaţia cuvîntului şi noţiunea sînt fenomene *diferite*, între care pot să apară cutare sau cutare legături, ori avem de-a face cu *unul şi acelaşi* fenomen, considerat sub aspecte diferite şi legat de întregul proces al cunoaşterii. În literatură, chiar şi în cea marxistă, este răspîndit primul punct de vedere. Îl socotesc greşit în esenţă şi bazat pe o mistificare. Personal sînt adeptul celui de-al doilea punct de vedere şi vreau să consacru acest paragraf susţinerii lui.

De cele mai multe ori, problema este înţeleasă astfel: semnificaţia este o categorie ce aparţine domeniului limbii şi al lingvisticii, pe cînd noţiunea aparţine domeniului proceselor de gîndire, din care cauză o studiază logica, psihologia şi teoria cunoaşterii. Susţin totuşi că această împărţire a domeniilor, cărora li se repartizează categoriile de semnificaţie şi de noţiune, este greşită şi că atît semnificaţia cît şi noţiunea aparţin proceselor de gîndire, cel puţin sub un anumit aspect, ceea ce nu elimină cîtuşi de puţin posibilitatea abordării lingvistice a problemei semnificaţiei.

Putem întîlni, de asemenea, formulări de felul următor: „cuvîntul exprimă noţiunea", „cuvîntul realizează noţiunea", „noţiunea stă la baza semnificaţiei", „noţiunea şi semnificaţia sînt legate între ele, dar nu coincid" etc.

Susţin că această separaţie, ba chiar opunere a semnificaţiei şi noţiunii, constituie o speculaţie fără nici o confirmare în ştiinţele care studiază respectivele procese de gîndire şi de limbaj, că reprezintă un tribut plătit miturilor platonicismului şi nominalismului. Acest tribut îl plătesc, adesea, chiar filozofi care susţin lupta împotriva mitologizării idealiste a problemei.

Se întîlnesc oare efectiv concepţiile la care mă refeream mai sus? Da. Dar nu este nimic deosebit de interesant sau de curios în faptul că, de exemplu, intuiţionismul stabileşte o opoziţie radicală între cuvînt, semnificaţia lui şi cunoaşterea „autentică". Nu ne miră nici că Husserl separă şi chiar întreopune noţiunea şi semnificaţia. Nu ni se pare surprinzător nici neonominalismul lui Schlick. Acestea sînt concepţiile lor, iar întreopunerea semnificaţiei şi noţiunii nu este în dezacord cu alte concepţii ale lor.

Altfel stau lucrurile cu unii gînditori marxişti. Este interesant şi cel puţin curios că reproşurile de mai sus se aplică şi unor marxişti. Afirm că aceasta se întîmplă şi privesc disputa ca o „ceartă în familie". Cititorul poate găsi materialele acestei dispute, de exemplu, în *Semasiologia* lui V. A. Zveghinţev[67], în articolele lui L. Kovtun sau ale lui S. A. Fessaloniţki[68], care expun diferitele păreri ale unor autori sovietici în această problemă. Doresc să subliniez că, abstracţie făcînd în unele amănunte lipsite de importanţă, sprijin în întregime concepţiile lui P. S. Popov, atît critica sa la adresa acestor puncte de vedere, cît şi înţelegerea pozitivă a problemei. Concepţiile lui P. S. Popov sînt expuse clar în articolul *Znacenie slova i poneatie*[69].

Începem cu întrebarea: este adevărat că, atunci cînd vorbim despre semnificaţie şi noţiune, avem în vedere fe-

[67] Cf. V. A. Zveghinţev, *Semasiologhiia*, Moscova, 1957, de exemplu, pp. 110—112, 138 etc.

[68] L. S. Kovtun. *O znacenii slova*, în „Voprosî iazîkoznaniia", nr. 5, 1955; S. A. Fessaloniţki, *Obzor literaturî po voprosam sviazi iazîka i mîşleniia, loc. cit.*, nr. 3, 1956.

[69] Cf. „Voprosî iazîkoznaniia", nr, 6, 1956.

nomene și categorii *distincte*, fenomene și categorii din *domenii diferite* de activitate umană? Cei mai mulți dintre autorii citați ne sugerează această idee. Voi cita ca ilustrare punctul de vedere al lui V. A. Zveghințev:

„În toate cazurile cînd, între noțiune, în calitatea ei de categorie logică, și semnificația cuvîntului, se pune semnul de egalitate, cuvîntul pierde toate trăsăturile specifice, care îl transformă în element al limbii ... Formele de relații dintre cele două fenomene — noțiunea și cuvîntul —, strîns legate între ele, trebuie înțelese ca interacțiune, și nu ca înlocuire sau ca substituire reciprocă. Tocmai în interacțiunea cuvîntului cu noțiunea se realizează formarea și dezvoltarea atît a semnificației cuvîntului cît și a noțiunii, dar fiecare dintre aceste fenomene se supune legilor sale, își urmează drumul propriu, drept care nu avem voie să le considerăm ca fenomene echivalente"[70].

Rostesc, sau aud cum se rostește cuvîntul „cal" și, totodată, trăiesc gîndul legat de el. Unii susțin că, trăind acest act de gîndire, înțeleg *semnificația* cuvîntului „cal", dar că, totodată, apare aici și *noțiunea* de cal. După cum atestă citatul din lucrarea lui Zveghințev, există și cercetători (se poate spune că ei formează majoritatea covîrșitoare) care afirmă, în plus, că ar fi vorba despre fenomene *distincte*, dar legate într-un fel între ele.

Fără a da o soluție apriorică problemei identității semnificației cu noțiunea, putem constata că în ambele cazuri, este vorba despre relații complicate, care apar în procesul cunoașterii și în procesul comunicării. Dar acestea sînt întotdeauna relații legate de viața psihică a oamenilor, relații cognitive. Încercarea de a „depăși" cadrul acestor relații ne duce direct — ca în cazul lui Husserl — în brațele metafizicii entităților ideale platoniciene. Cine refuză această cale trebuie să-și pună întrebarea: prin ce se deosebesc, între ele, noțiunea și semnificația, dacă și într-un caz și în celălalt avem de-a face cu o relație de reflectare în conștiință a realității obiective, cu ajutorul unui semn?

[70] V. A. Zveghințev, *op. cit.*, p. 142.

Înainte de a trece la concluzii să vedem ce spun pe această temă adepţii deosebirii dintre categoriile de noţiune şi de semnificaţie.

Argumentarea apare în două variante principale, care deşi au o bază comună, pleacă de la premise aparent opuse.

Autori cum ar fi Zveghinţev în *Semasiologia* sa, citată mai înainte, sau D. Gorski, în articolele publicate în revista „Voprosî filosofii"[71], afirmă că deosebirea se bazează pe mai marea bogăţie a *noţiunii ştiinţifice* în comparaţie cu semnificaţia uzuală (unanim admisă) a cuvintelor, deoarece conţine toate trăsăturile esenţiale ale desemnatelor, inclusiv legile care guvernează aceste desemnate. Aceşti autori nu neagă că semnificaţia uzuală a cuvintelor coincide cu noţiunile uzuale, dar, după opinia lor, existenţa noţiunilor *ştiinţifice* infirmă posibilitatea de a trata noţiunile şi semnificaţiile drept categorii de acelaşi fel. Adepţii acestor concepţii adaugă, uneori, că cuvintele trăiesc mult timp şi că semnificaţiile lor nu s-ar schimba, pe cînd noţiunile sînt variabile şi se îmbogăţesc o dată cu dezvoltarea ştiinţei şi cu progresul cunoaşterii ştiinţifice. Critica acestui punct de vedere poate fi găsită în articolul citat mai sus al lui Kovtun, cu a cărui argumentare principală sînt de acord.

Aşadar, punctul de vedere al partizanilor separării noţiunii de semnificaţie se bazează, în primul rînd, pe afirmaţia că în fiecare dintre aceste fenomene avem de-a face cu un conţinut cognitiv diferit. În conformitate cu consideraţia citată mai sus, conţinutul noţiunii trebuie să fie mai larg. Voi ilustra această teză cu un citat din *Semasiologie:*

[71] D. P. Gorski, *K voprosu ob obrazovanii i razvitii poneatii*, „Voprosî filozofii", nr. 4, 1952; *O roli iazîka v poznanii, loc. cit.*, nr. 2, 1953. Trebuie menţionat că Gorski şi-a modificat ulterior concepţiile şi susţine astăzi punctul de vedere, pe care-l consider corect. potrivit căruia, semnificaţia cuvîntului coincide cu conţinutul noţiunii. Vezi lucrarea sa *Rol iazîka v poznanii* (în Culegerea „Mîşlenie i iazîk", Moscova, 1957, pp. 82, 85).

„Dacă identificăm noțiunea în calitate de categorie logică, cu semnificația cuvîntului, înseamnă să admitem că, în semnificația cuvîntului își găsește reflectarea întregul ansamblu de note comune și esențiale ale unei anumite clase de obiecte, cu întreaga complexitate a conexiunilor dintre aceste note, așa cum le-a cunoscut știința în etapa respectivă a dezvoltării ei. Aceasta este pînă la un anumit grad valabil pentru termenii științifici, unde cuvintele, apărînd în acest caz ca egale în drepturi cu formulele matematice sau chimice, fixează rezultatele generalizării științifice; în schimb este cu totul imposibil s-o facem pentru cuvintele obișnuite. Dar, termenii științifici au o sferă de utilizare limitată și, adesea, nu depășesc sfera foarte redusă a specialiștilor. De aceea, este cu totul limpede că interacțiunea noțiunii cu semnificația cuvîntului nu trebuie cercetată pe baza termenilor tehnici"[72].

Evident, între semnificația obișnuită, uzuală sau înțelegerea corespunzătoare a cuvîntului „cal" și definiția științifică a noțiunii corespunzătoare există o deosebire principială. Ne putem ușor convinge, citind articolul „cal" al unui dicționar universal al limbii și apoi al unei enciclopedii științifice. Dar ce rezultă de aici? Doar că nu am căutat bine și că am comparat greșit. Căci noțiunile științifice trebuie confruntate cu *termenii științifici* și cu semnificațiile acestora, pe cînd cuvintele cu utilizare obișnuită și semnificațiile lor trebuie confruntate cu noțiunile uzuale corespunzătoare. Nu insist prea mult asupra definiției noțiunii, dar este clar că, dacă respingem existența noțiunilor ca entități ideale, atunci ele trebuie căutate în domeniul reflectării realității obiective în conștiință, care este însă o reflectare specială, indisolubil legată de semnul verbal (în orice caz, pentru marxiști ca și pentru majoritatea covîrșitoare a lingviștilor, noțiunile fără cuvinte sînt doar un rod al imaginației). Procesele de reflectare sînt deosebite, diferă deci și noțiunile. Deosebirea aceasta este condiționată nu numai de cunoștințele pe care le

[72] V. A. Zveghințev, *op. cit.*, p. 143.

avem asupra lumii, ceea ce determină felul în care o vedem și o reflectăm apoi în conștiință, ci și de contextul social al acestei reflectări. Cel mai de seamă specialist în domeniul medicinei veterinare, atunci cînd descrie o paradă militară la care au defilat și caii, nu trăiește actual noțiunea *științifică* de cal și nu desfășoară în gîndire toate caracterele esențiale ale calului, ceea ce face de altfel, atunci cînd le vorbește la curs studenților despre acest animal. Așadar, există noțiuni uzuale (în sensul răspîndirii lor largi) și noțiuni științifice. Există și semnificații uzuale ale cuvintelor și semnificațiile termenilor științifici. Este cu totul evident că noțiunea științifică se deosebește printr-o mai mare cuprindere, profunzime și precizie în reflectarea realității, în comparație cu conținuturile care apar în semnificațiile uzuale ale cuvintelor. Dar, în orice caz, nu putem face deosebiri esențiale între noțiunea științifică și semnificația termenului științific.

A doua variantă de argumentare în favoarea deosebirii noțiunii de semnificație pleacă, după cum am mai spus, de la teza diametral opusă: semnificația cuvîntului — afirmă apărătorii acestei variante — este mai largă decît noțiunea, deoarece cuprinde elemente emoționale, estetice etc., care nu apar în noțiune[73]. Prin urmare, noțiunea științifică, rezultat al abstractizării științifice, este din nou confruntată cu semnificația uzuală a cuvintelor, sau chiar cu ansamblul proceselor psihice care apar în conștiință, în legătură cu un enunț dat, cu întregul context afectiv, estetic etc., al acestor procese. Apărătorii respectivului punct de vedere procedează ca oamenii despre care Marx spunea că, formînd noțiunea abstractă de fruct, în general, și neținînd seama de formele concrete

[73] Acest punct de vedere este susținut, de exemplu, de către V. M. Boguslavski în lucrarea *Slovo i poneatie* (în culegerea „Mîșlenie i iazîk", p. 245 urm.). Trebuie menționat că Boguslavski adoptă și concepția după care conținutul noțiunii este mai larg decît semnificația cuvîntului și folosește concomitent ambele atribute pentru a arăta că noțiunea și semnificația cuvîntului sînt categorii diferite, care aparțin unor domenii diferite.

ale mărului, părului etc., ar vrea să pipăie acest fruct, luat în general, să-l mănînce etc. Într-un anumit sens, noţiunea ştiinţifică este efectiv mai cuprinzătoare, iar în altul, are un conţinut mai restrîns decît semnificaţia uzuală a cuvintelor. Dar, repet, întreaga problemă dispare dacă comparăm categorii de aceeaşi natură: noţiunea ştiinţifică cu termenul ştiinţific şi semnificaţia uzuală a cuvintelor cu noţiunea uzuală.

Tot atît de lipsit de temei este argumentul potrivit căruia cuvintele dăinuie timp îndelungat şi au o semnificaţie invariabilă, pe cînd noţiunile sînt variabile şi evoluează. Ca fundament se ia aici tocmai ceea ce ar trebui demonstrat: deosebirea dintre noţiune şi semnificaţia cuvîntului. Or, fundamentul este evident greşit, el nu poate fi acceptat, de exemplu, de către lingvişti, care ştiu foarte bine că semnificaţiile cuvintelor variază ca şi noţiunile. Cercetarea acestor variaţii şi a legilor după care se produc, constituie pentru lingvist tocmai pîinea cea de toate zilele.

Aşadar, argumentarea întîlnită în literatură pentru a se susţine teza deosebirii dintre noţiuni şi semnificaţiile cuvintelor este în întregime greşită. În orice caz, ea nu ne-a convins că noţiunile şi semnificaţiile trebuie să aparţină unor domenii diferite şi să reprezinte categorii diferite. Să vedem încă o dată ce consecinţe filozofice rezultă din teza pe care o criticăm.

După cum am mai arătat, acest punct de vedere apare însoţit de obicei de enunţuri de tipul: „cuvîntul realizează noţiunea", „cuvîntul exprimă noţiunea", „noţiunea stă la baza semnificaţiei" etc. Drept confirmare, putem cita zeci de exemple din literatura problemei (deosebit de instructivă în această privinţă este critica pe care o face P. S. Popov în lucrarea citată). Este greu să rezistăm impresiei că autorii acestor enunţuri şi ale altora asemănătoare plătesc fără voie un dublu tribut: pe de o parte, ipostazelor lingvistice şi idealismului obiectiv, legat de ele, iar pe de altă parte (indirect), nominalismului. Voi încerca să justific acest reproş.

Semnificația cuvîntului este un ansamblu de relații interumane cu caracter cognitiv, indisolubil legate de actul cognitiv, deci de un act psihic. Pronunț cuvintele „acolo galopează caii" și le înțeleg la fel ca și interlocutorul meu, cu alte cuvinte trăiesc înțelegerea semnificațiilor acestor cuvinte. Ce înseamnă, ca atare, afirmația că, de pildă, cuvîntul „cai" realizează sau exprimă noțiunea de „cai", și că această noțiune stă la baza semnificației acestui cuvînt, etc.? Înțelesul acestui enunț este clar: independent de semnificație, ca relație cognitivă, care apare întotdeauna în anumite acte psihice ale cuiva, mai există și noțiunea *anterioară* semnificației și *independentă* de ea, căci altfel ea nu ar putea „să stea la bază", „să se realizeze" sau „să fie exprimată" etc. Avem aici un idealism obiectiv cît se poate de manifest.

Este larg răspîndită opinia (în primul rînd din cauza logicienilor) că semnificația este o categorie subiectivă, iar noțiunea, una obiectivă.

Russell a avut curajul să recunoască influența platonicismului asupra concepțiilor sale matematice și logice, care se sprijină larg pe „entități" ca numărul, clasele, relațiile etc. Nu toți logicienii au curajul lui Russell, dar platonicismul exercită o suficientă acțiune asupra logicii moderne și asupra cercetărilor în domeniul fundamentelor matematicii. Această influență este generată de două cauze. Prima este (în pofida tuturor declarațiilor și avertismentelor) supunerea în fața influențelor exercitate de ipostazele lingvistice, adică opinia foarte răspîndită că, acolo unde există o denumire (de exemplu, „clasă", „noțiune" etc.), trebuie să existe și o entitate reală, desemnată de această denumire. A doua cauză este sugestia exercitată de propria construcție, încurcarea în plasa propriilor abstracțiuni. A doua cauză necesită lămuriri.

Nu voi începe cu noțiunea, ci cu o problemă și mai izbitoare care, poate, de aceea, este mai puțin cunoscută, privind judecata în dubla ei formă: ca act de judecare și ca judecată în înțeles logic.

In procesul de comunicare, ca și în procesul de gîndire, nu ne folosim de cuvinte disparate, ci de propoziții. Ce-i drept, în conversație folosim cîteodată cuvinte singure, cum sînt „atenție!", „avalanșă!", „Dumnezeu!" etc., dar evident, acestea sînt prescurtări, forme nedezvoltate de propoziții. Propoziția servește și la enunțarea unei idei, și numai în contextul propoziției dobîndesc cuvintele semnificație, și-o concretizează, propoziția fixînd una dintre numeroasele semnificații legate de același sunet. Gramatica afirmă, prin tradiție, că propoziția este formată din cuvinte: la rîndul lor, numeroși logicieni ne-au învățat că judecata este o relație între noțiuni, dar psihologii (de exemplu Wundt) și filozofii limbii (de exemplu Marty, Meinong) recunosc de mult propoziția și judecata drept unități fundamentale ale limbii și gîndirii, situînd și explicînd cuvîntul și noțiunea în contextul lor. Așadar, cînd enunțăm o propoziție, de exemplu „acolo galopează caii", gîndindu-ne totodată la faptul că acolo galopează caii, trăim actul de judecare corespunzător. Mai este și altceva aici? Unii afirmă că aici ar mai apărea judecata în înțeles logic (judecata în sine) al cărei enunț este tocmai propoziția. În literatura engleză avem pentru aceasta termenul special de „proposition", care se folosește paralel cu *„sentence"* (propoziție) și cu *„judgement"* (judecata în înțeles psihologic).

De unde a apărut această judecată în înțeles logic? Din nevoia de a interpreta ceea ce Peirce a denumit prin *„token"* și *„type"*. Iată inscripția propoziției „acolo galopează caii". O citesc, trăiesc judecata corespunzătoare și „consum" inscripția ca *„token"* (la Carnap, *„sign-event"*). Dar inscripția rămîne și, o dată cu ea, posibilitatea unui „consum" multiplu. Atunci ea apare ca *„type"* (la Carnap *„sign-design"*), caracterizat prin faptul că ori de cîte ori cineva o pronunță, cînd o înțelege, trăiește o judecată anumită, respectiv că acolo galopează caii. Fiecare caz individual de „consum" al acestei inscripții este legat de specificitatea individuală a trăirii respectivei judecăți; ea va fi trăită în mod diferit de un veterinar, de un func-

ţionar de la oraş, de un cow-boy, de un amator al curselor de cai, etc. Aceasta depinde de cunoştinţele individuale asupra cailor, de experienţa de viaţă, de asociaţiile emoţionale, etc.

În toate aceste cazuri, însă, există un anumit conţinut comun diverselor judecăţi individuale, care atestă că oricine cunoaşte limba în care ne exprimăm înţelege şi semnificaţia propoziţiei enunţate. De ce? Faptul se poate explica în două feluri. O explicaţie se bazează, pur şi simplu, pe trăirea identică, de către toţi cei care înţeleg limba respectivă, a semnificaţiei cuvintelor, rostite în contextul dat al propoziţiei. Fiziologia creierului, gramatica etc. explică diferitele aspecte ale fenomenului. Dar există şi o altă explicaţie: în afară de judecăţile individuale variabile, există o judecată în sine, invariabilă, ce reprezintă o anumită entitate şi, întrucîtva, este un model pentru toate enunţurile şi pentru toate trăirile actuale ale acestei judecăţi. Este o metafizică de tip platonician, pe care, de altfel, mulţi o acceptă aşa cum este: matematicieni, care susţin că nu se poate crea o teorie a mulţimilor, dacă nu recunoaştem existenţa claselor, ca entităţi ideale reale; logicieni, care spun că nu ne putem dispensa de considerarea judecăţii, în înţeles logic, ca entitate reală. Ce-i drept, se poate demonstra (după opinia mea într-un mod incontestabil) că avem de-a face cu o mistificare, că construcţia logică propriu-zisă, obţinută prin abstractizare de la elemente comune multor acte de judecată, este transformată într-o entitate autonomă care, în plus, mai apare şi ca model pentru aceste acte de judecată reale — dar această demonstraţie nu va convinge pe toată lumea. Mai grav este că printre cei care nu se lasă convinşi sînt şi adepţi ai materialismului.

O situaţie analogă apare şi în cazul cuvîntului şi noţiunii, cu singura deosebire că noţiunea îndeplineşte tacit ambele roluri care, în cazul judecăţii, sînt întrucîtva separate terminologic. Dar, şi în noţiune putem separa terminologic actul de trăire a noţiunii şi noţiunea în înţeles logic. Aceasta din urmă este un rod al abstractizării, o

construcție logică și cognitivă specifică, ce dă o reflectare a ceva obiectiv existent în realitate: calități sau particularități comune, legi generale etc., caracteristice pentru o anumită clasă de obiecte. Dar nu există o entitate materială care să fie noțiune. O astfel de entitate o poate admite numai un idealist de tip cu totul special, care ipostaziază o creație a propriei sale minți, transformînd-o într-o entitate autonomă.

De unde provin asemenea păreri în concepțiile unor materialiști, cu atît mai mult, ale unor marxiști? Ele sînt generate de frica denaturării nominaliste a problemei. S-o examinăm mai îndeaproape.

În opoziție cu realismul conceptual, nominalismul a susținut întotdeauna că noțiunile generale sînt *flatus vocis*, o construcție verbală arbitrară. Nominalismul a aparținut atît unor tendințe materialiste (negarea entităților ideale), cît și unora idealist-subiective (negarea corelatului obiectiv al noțiunilor, de exemplu, la Berkeley). Neonominalismul, în forma lui filozofică contemporană, a deschis larg ușile tocmai în fața celei de-a doua tendințe. De aceea, filozofii marxiști văd în interpretarea nominalistă a noțiunii (de exemplu, în interpretarea lui Schlick care, pur și simplu, neagă noțiunile), pericolul idealismului subiectiv. Și în mod justificat, deoarece în lumina acestei interpretări dispare relația cognitivă de *reflectare* a obiectului de către subiect, dispare corelatul obiectiv al noțiunii, ca reflectare generalizatoare a realității, dar rămîne în schimb *flatus vocis*, ca și interpretarea subiectivistă a proceselor de gîndire și a produselor lor. Vrînd să evite tocmai acest pericol, cîte un filozof marxist nimerește cîteodată de-a dreptul în brațele realismului conceptual.

Așadar, din considerațiile de mai sus pe tema pretinsei deosebiri dintre semnificații și noțiuni, putem trage următoarea concluzie: nu numai lipsa unor argumente pozitive, care să ateste apartenența semnificațiilor și a noțiunilor la domenii diferite, ci, în plus, argumentația

negativă dezvăluie clar consecinţele idealiste ales acestui punct de vedere.

Pentru apărătorii lui sînt importante însă unele probleme teoretice reale, pe care nu le vom putea ocoli numai prin simpla indicare a erorii din cutare sau cutare soluţie. Nu poate fi propusă oare o soluţie raţională a acestor probleme, care să nu fie grevată de pericolele idealismului? După opinia mea, se poate.

În istoria filozofiei contemporane, bătăliile dintre antipsihologism şi psihologism se dau în jurul interpretării proceselor spirituale şi a produselor lor. Este un fapt că procesele spirituale (ne interesează în primul rînd procesele de *gîndire*) sînt întotdeauna *„eigenpsychisch"*, adică au un caracter „personal" şi rămîn întotdeauna procese *hic et nunc*, ale unui individ dat. Ele ţin deci de domeniul psihicului şi nu pot fi înţelese fără o analiză psihologică. Totodată, este clar că în aceste procese există ceva care depăşeşte limitele sferei pur „personale", că oamenii trăiesc într-un mod asemănător unele gînduri, că procesele psihice „personale" conţin unele aspecte ce se repetă la toţi oamenii care cunosc limba respectivă şi posedă anumite cunoştinţe despre lume, elemente pe care le raportăm la categoriile de „noţiune", „semnificaţie" etc. Aceste elemente sînt, şi ele, într-un fel sau altul legate de psihic, de trăirile psihice, dar ele nu pot fi explicate exclusiv pe baza trăirilor subiective. Dacă psihologismul reprezintă tendinţa de a trata rezultatele gîndirii umane *numai* ca fiind *„eigenpsychisch"* (iar pe plan istoric el a exprimat tocmai această tendinţă), atunci trebuie să recunoaştem că această concepţie este nesatisfăcătoare din punct de vedere teoretic şi că, nu fără motiv, este vulnerabil la atacurile antipsihologismului (ceea ce nu înseamnă cîtuşi de puţin că punctul de vedere antipsihologist ar deveni automat corect şi perfect adevărat).

Aşadar, şi psihologismul şi antipsihologismul au un sprijin real în analiza proceselor spirituale şi a produselor lor, cum sînt noţiunea, semnificaţia etc. Totodată, ambele

curente se pot critica reciproc pentru unilateralitate şi mărginire, dar nici unul din ele nu poate fi adoptat de un cercetător care gîndeşte lucid. De cele mai multe ori, psihologismul a adoptat punctul de vedere al idealismului subiectiv, devenind neputincios în faţa repetabilităţii şi a transmisibilităţii proceselor psihice. În schimb, antipsihologismul tradiţional stă în bătaia focului oricărei critici care, în numele lucidităţii ştiinţifice, ia poziţie împotriva „noţiunii în sine", concepută în spirit fideist, sau a considerării semnificaţiilor drept „entităţi ideale".

Analiza procesului de gîndire dezvăluie caracterul fals al întregului conflict. Procesul de gîndire este un proces cognitiv, adică el este întotdeauna un gînd al cuiva despre ceva, întotdeauna el transformă material furnizat de simţuri, care are un caracter obiectiv, deoarece ne informează despre realitatea obiectivă, existentă independent de conştiinţa noastră. Fireşte, abia aici începe discuţia pe teme de teoria cunoaşterii, discuţie care îi separă net pe adepţii uneia sau alteia dintre teoriile reflectării şi pe adversarii acestor teorii (care au, de asemenea, concepţii foarte diferite). În schimb, este în afară de discuţie că procesul de gîndire, ca proces cognitiv, se realizează nu numai *cu ajutorul* mijloacelor lingvistice (semnelor verbale), ci în *unitate organică* cu procesele lingvistice. Pe lîngă expresia „a gîndi", putem folosi cu tot atîta succes expresia „a trăi procese de limbaj", deoarece în ambele cazuri vorbim despre acelaşi proces de gîndire, numai că fiecare dintre aceste formulări subliniază un alt aspect al lui. Căci nu există separat un proces de gîndire şi separat un proces de trăiri în sfera limbajului, ci întotdeauna există un proces unitar: gîndire — trăire, trăire în sfera limbajului.

Aceasta este tocmai chestiunea centrală care ne interesează în contextul de faţă. Nu vom explica şi analiza aici procesul de gîndire-limbaj. Vom mai reveni în consideraţiile ulterioare la această problemă, foarte importantă nu numai pentru teoria cunoaşterii, ci şi pentru lingvistică şi semantică, sub aspect teoretic general. Cîteva concluzii trebuie să le tragem însă de pe acum.

Gîndim întotdeauna gînduri întregi, care iau forma de judecăți dezvoltate într-un fel sau altul, deci și forma de propoziții.

Nu este adevărat că propoziția este o expresie a judecății, cum se spune de obicei, ea este pur și simplu inseparabilă de aceasta: fără o formă verbală concretă nu putem să enunțăm și nici măcar să gîndim o judecată. Căci judecata și propoziția nu sînt categorii distincte, sau entități care se manifestă separat, deși judecata este studiată mai ales de logică și de psihologie, iar propoziția, de lingvistică și de logică. Procesul de gîndire apare întotdeauna într-o formă verbală precisă; mai exact: el este întotdeauna de natură verbală. Deci, noi nu trăim independent judecata — ca pe o idee a noastră despre ceva — și anumite procese lingvistice, ca înțelegere a semnificațiilor cuvintelor corespunzătoare și a combinațiilor lor. Nu este adevărat nici că unui gînd i se adaugă *ulterior* expresia lui verbală, cu sensul corespunzător al propozițiilor. Propoziția nu este, propriu-zis, nicidecum expresia unei idei sau a unei judecăți, deoarece nu poate exista o situație în care *întîi* se apară o idee sau o judecată fără cuvinte (fie ele chiar gîndite), iar *apoi* să vină și cuvintele care să o exprime.

Cele expuse despre procesele de gîndire integrale, despre unități ale acestor procese cum sînt judecata-propoziție se aplică pe deplin și în cazul unui element al lor ca noțiunea-expresie verbală (adică semn verbal sau combinație de semne verbale). Nu mă ocup aici de problema complexă a relațiilor dintre judecată și noțiune, dintre propoziție și cuvînt, deoarece ar depăși limita sarcinii asumate. În schimb, voi reliefa acel aspect al problemei care constituie punctul de plecare al considerațiilor expuse: relația dintre noțiune și expresia verbală (semnul verbal sau combinația de semne verbale), relația dintre conținutul noțiunii și semnificația cuvîntului (ceea ce denumim, prescurtat, problema relației dintre noțiune și semnificație).

Și aici trebuie să începem prin a constata că nu există două acte deosebite de trăire mentală: unul a noțiunii și altul — a semnificației corespunzătoare. Să revenim la exemplul nostru: cînd pronunțăm și înțelegem cuvîntul „cal", are loc un proces corespunzător de gîndire, procesul înțelegerii acestui cuvînt sau de trăire a semnificației acestui cuvînt. În procesele cognitive reale nu apare nimic ce ar putea fi o trăire deosebită a noțiunii de „cal". Este, ca atare, această noțiune o ficțiune, așa cum afirmă, de exemplu, Schlick ? Nicidecum ! Prin noțiune înțelegem tocmai acel produs al reflectării generalizate a realității care poartă denumirea de „semnificație", atunci cînd îl considerăm în planul comunicării interumane.

Constatarea acestui fapt are consecințe variate și importante. În primul rînd, în domeniul interpretării relațiilor dintre noțiune (trebuie să o concepem, în acest context, nu în calitate de trăire o noțiunii, ci de conținut al noțiunii) și semnificație. Respectiv, *descoperim identitatea* lor, ascunsă de obicei sub vălul unei terminologii diferite și umbrită de faptul că același proces cognitiv este supus analizei sub diverse aspecte.

Dar cum se prezintă eventualele dificultăți și probleme, legate tocmai de faptul că analizăm sub aspecte *diferite* un proces spiritual determinat?

Problema deosebirilor de conținut între noțiune și semnificație este destul de simplă. Am mai spus că aceste deosebiri apar numai atunci cînd intră în joc procese cognitive diferite (de exemplu, noțiunea științifică se deosebește de semnificația uzuală a cuvîntului, dar nu se deosebește în schimb de semnificația termenului științific). Problema aceasta poate fi considerată elucidată.

O problemă importantă, care se cere explicată, este următoarea: cum devine posibilă trecerea de la actul psihic individual de trăire a unei noțiuni sau a unei semnificații la comunicativitatea intersubiectivă a acestui act și la repetabilitatea lui pe baza comunității de limbă? Această problemă stă la baza speculațiilor despre sensul

logic al judecăților, despre noțiuni și semnificații ca entități ideale, intenționale etc.

Voi reîncepe prin a constata că fiecare proces spiritual, deci și fiecare proces de gîndire, este psiho-individual, *„eigenpsychisch"*. În acest sens, el este subiectiv. Totodată, însă, este un proces obiectiv în înțelesul că reprezintă totdeauna relația „subiect-obiect obiectiv". Acest principiu, de altfel esențial în teoria marxistă a reflectării ne va permite să rezolvăm problemele care ne interesează.

În primul rînd, repetabilitatea proceselor psihice legate de o anumită expresie a limbii (lăsăm de o parte problema mecanismului acestei legături). Dacă accentuăm numai latura subiectivă a procesului cognitiv, adică ceea ce este în el *„eigenpsychisch"* (și tocmai așa procedează de cele mai multe ori curentele psihologiste), problema devine irezolvabilă fără amestecul unor entități ideale, care să reprezinte un model ideal al tuturor actelor de judecată a obiectului intențional, etc. Or, este suficient să ținem seama de faptul că actele cognitive, ale unor subiecți avînd același aparat perceptiv, și referitoare la același obiect, sînt identice din cauze cît se poate de naturale. Aici trebuie să fim perfect de acord cu argumentarea naturalismului, care susține că pentru înțelegerea acestei repetabilități a proceselor psihice nu avem nevoie de nici un fel de „Eu" transcendental; adaug că nu este nevoie nici de entități ideale, create de realismul conceptual, nici de oarecare judecăți în sens logic ca entități ideale reale, etc.

Cînd rostesc cuvintele „acolo galopează caii", și dacă enunțul meu este auzit de cineva care înțelege limba pe care o vorbesc, atunci înțelegem amîndoi acest enunț ca fiind informația că acolo, în locul pe care-l indic printr-un anumit gest, galopează caii. Amîndoi înțelegem acest enunț la fel, pentru că ne sînt cunoscute semnele verbale corespunzătoare, legate în conștiința noastră — prin procesul de reflectare cognitivă a realității în conștiință — de reprezentările demonstrative sau reproductive corespunzătoare. Aceste procese cognitive mai conțin, în fiecare caz

concret, o mulţime de alte trăiri, legate de cunoştinţele noastre asupra obiectului, de emoţiile personale care apar ca reacţie la respectivul obiect (amintiri, gusturi estetice, diverse sisteme de aprecieri, etc.). Dar, în fiecare dintre aceste acte, mai există întotdeauna, în afara specificităţii lor individuale, ceva ce le face să semene şi datorită căruia înţelegerea cuvintelor respective este asemenea, adică aceeaşi, deşi nu este identică.

Aceasta este valabil nu numai pentru înţelegerea „comună" a unui enunţ actual de către o serie de auditori, ci şi pentru cazul cînd considerăm enunţul ca *„sign-design"*, şi nu ca *„sign-event"* (adică nu ca proces actual de enunţare, ci ca tip de enunţuri posibile). Să reluăm ca exemplu propoziţia „acolo galopează caii". Oricine va citi şi va înţelege (presupunîndu-se limba cunoscută) în viitor această propoziţie, sau oricine va pronunţa în viitor aceste cuvinte, înţelegîndu-le, va trăi un proces psihic asemănător cu al nostru. El va înţelege conţinutul propoziţiei şi semnificaţiile diverselor cuvinte, va trăi psihic judecata şi noţiunile corespunzătoare. De ce? Nu pentru că trebuie să existe o judecată, în înţeles logic, ca entitate ideală, care se actualizează în diversele trăiri, ci pentru că, în oamenii care înţeleg limba respectivă, un enunţ concret (la o stare mentală normală) se asociază cu trăiri cognitive asemănătoare, pe baza reflectării aceleiaşi realităţi, cu ajutorul unui aparat perceptiv, care este construit şi funcţionează la fel. Faptul este simplu, deşi mecanismul procesului este mult mai complicat. Prin urmare, nu este suficient să ne referim la regulile limbii, a căror respectare condiţionează înţelegerea similară a enunţului. Este un adevăr elementar, dar numai un adevăr parţial, care trebuie explicat în continuare: de unde oare provin aceste reguli ale limbii? Dacă ne vom opri doar la această explicaţie parţială, vom denatura din nou problema, de astă dată de pe poziţiile nominalismului, deschizînd larg porţile în faţa convenţionalismului. De altfel, acesta a fost cazul di-

verselor încercări pozitiviste de a interpreta problema care ne interesează.

Adepţii transformării produselor psihice în entităţi ideale s-au referit, în argumentarea lor, la deosebirea dintre procesul psihic concret, perceput integral, legat de trăirea unui enunţ determinat (sau de observarea unor obiecte determinate, legată, de asemenea, de anumite procese de gîndire şi de limbaj) şi înţelegerea anumitor semnificaţii sau noţiuni, legate de acelaşi enunţ, în cazul cînd ne punem, nouă sau altora, întrebări de genul: „ce înseamnă cuvîntul . . .?“ sau „ce este aceasta . . .?“

Trebuie să ne dăm limpede seama că apărătorii pretinsei deosebiri dintre semnificaţie şi noţiune, care tratează, fie noţiunea, fie semnificaţia, ca fiind *eigenpsychisch* şi transformă, în mod corespunzător, termenul al doilea al perechii „noţiune — semnificaţie“ în ceva dat intersubiectiv (ca formaţiune logică sau de altă natură), au în vedere, de fapt, o altă relaţie: cea dintre actul psihic concret (în sensul plenitudinii trăirii) şi produsele reflecţiei cunoscătoare, conştiente, care face abstracţie de numeroşi factori sau produse, cum sînt noţiunea sau semnificaţia.

Cînd pronunţ propoziţia „porcii fac parte din familia mamiferelor“ şi acest enunţ este auzit de oameni care îmi înţeleg limba, dar care sînt de origine, de religie, de formaţie diferite, aceştia îl vor trăi psihic în moduri foarte diferite, deşi înţeleg enunţul în acelaşi fel. Actul psihic al înţelegerii acestui enunţ va conţine nu numai cunoştinţele lor despre porcine şi mamifere (foarte diferite, de exemplu, în cazul unui veterinar şi al unui vînzător dintr-un magazin), ci şi reacţiile lor afective, legate bunăoară de dogmele religioase (un creştin şi un mahomedan), de aprecierea estetică (pentru unul — porcul murdar şi respingător care se tăvăleşte în noroi, pentru altul — purceii trandafirii, drăguţi şi caraghioşi), de amintirea unor trăiri personale din trecut, etc. Este neîndoios că fiecare act psihic, inclusiv şi cu precădere unul cognitiv, are nu numai un conţinut cognitiv (intelectiv — descriptiv) ci şi unul individual — afectiv (apreciere morală, estetică

etc.). Dacă acest act psihic integral, legat de o expresie dată, este denumit de către cineva semnificație sau noțiune (ambele cazuri se întîlnesc în literatură), evident că acel cineva transformă semnificația sau noțiunea, astfel înțeleasă, în ceva „personal", nu numai în sens de subiectivitate a trăirii, ci și în sens de incomunicativitate. Nu este nimic curios în faptul că, în acest caz, semnificației sau noțiunii „personale" i se poate opune un partener „social" sub forma unui alt termen din perechea „semnificație-noțiune". Aceasta este o terminologie arbitrară, care nu face decît să complice chestiunea, deoarece în înțelesul propriu și originar al acestor cuvinte, nici „noțiunea", nici „semnificația" nu sînt denumirea unei relații de care să fie legat un act psihic integral. „Noțiunea" și „semnificația" sînt denumiri ale unei relații de care sînt legate *anumite acte particulare,* bazate pe un proces specific de abstractizare, necesar pentru a răspunde la întrebarea „ce înseamnă cuvîntul . . .?" sau „ce este aceasta . . .?".

Cele de mai sus nu trebuie înțelese în sensul că, de fiecare dată, urmează să se manifeste un proces conștient de abstractizare și că numai atunci avem de-a face cu o semnificație sau cu o noțiune. Asemenea procese conștiente sînt rare. În principiu, ele constituie un element al muncii de cercetare științifică. Cel mai adesea, avem de-a face cu învățarea spontană a limbii și cu transmiterea, prin intermediul limbii, către un membru al unei societăți date, a experienței sociale. Tocmai de aceea, de obicei nu ne dăm seama de toată această procedură. În schimb, reflecția științifică (psihologică, filozofică, lingvistică etc.) pune în evidență caracterul selectiv și abstract al unor categorii ale procesului de cunoaștere, cum sînt noțiunea și semnificația. Desigur, situația este diferită în cazul noțiunilor științifice și al semnificațiilor termenilor științifici și în aceea a noțiunilor gîndirii comune și a semnificațiilor limbii uzuale. Deși, din punct de vedere cognitiv, această deosebire poate fi extrem de importantă (mai ales în domeniul cunoașterii legilor care guvernează respectivul fenomen), este vorba doar de o *deosebire de grad a*

abstractizării. Noţiunea sau semnificaţia sînt întotdeauna rodul unei activităţi determinate a minţii noastre asupra materialului furnizat de senzaţii, un rod al abstractizării şi al selecţiei şi tocmai pe această bază ele sînt diferite de un proces cognitiv integral, cu elementele sale afective, etc.

Prin urmare, noţiunea şi semnificaţia sînt produse ale abstractizării efectuate cu ajutorul semnelor verbale în procesul de cunoaştere. De caracterul acestei abstractizări depinde caracterul noţiunilor şi al semnificaţiilor: uzuale într-un caz, ştiinţifice în celălalt. Izvorul acestei abstractizări, izvorul oricărei noţiuni şi semnificaţii, este totdeauna un sistem complex de relaţii sociale, care se realizează prin intermediul conştiinţei umane. În funcţie de faptul că o anumită formaţiune de gîndire-limbaj o concepem din punctul de vedere al procesului de gîndire sau al celui de limbaj (adică în funcţie de una dintre cele două laturi asupra căreia se concentrează atenţia noastră), ea apare fie ca noţiune (conţinut al noţiunii) fie ca semnificaţie a unui cuvînt. Nu există nici o altă deosebire între noţiune şi semnificaţie (dacă aparţin aceluiaşi tip).

Abordînd problema în acest fel nu omitem chestiunile la care ţin atît de mult gnoseologul, lingvistul şi logicianul. Gnoseologul va găsi aici corelarea unui proces cognitiv (sub formă de noţiune sau de semnificaţie) cu realitatea obiectivă; lingvistul, plenitudinea conţinutului viu al unui proces cognitiv, care i se ascunde în semnificaţia cuvintelor; logicianul, conţinutul precis al unei noţiuni ştiinţifice sau al unui termen ştiinţific, pe care-l dezvoltă în conformitate cu o definiţie verbală sau obiectuală. Şi toate acestea, fără entităţi ideale şi fără interpretarea nominalistă a cuvintelor ca fiind un *flatus vocis*.

Iar acum, concluziile finale:

1) Nu putem fi de acord că noţiunea şi semnificaţia sînt categorii diferite cu conţinut diferit, deoarece argumentele care ar confirma această teză sînt greşite, iar consecinţa lor înseamnă trecerea pe poziţiile idealismului obiectiv.

2) Dimpotrivă, trebuie să recunoaștem că noțiunea și semnificația sînt — prin conținutul lor — identice, iar deosebirea dintre ele se bazează numai pe faptul că un același proces cognitiv este apreciat din unghiuri de vedere diferite, chiar dacă sînt indisolubil legate între ele: într-un caz, din punct de vedere al procesului de gîndire, iar în celălalt, al procesului de limbaj.

3) Deosebirea de conținut, despre care se spune că ar exista între semnificație și noțiune, nu este de fapt decît deosebirea dintre noțiunea științifică și cea uzuală, dintre semnificația termenilor științifici și semnificația cuvintelor uzuale.

4) Pentru a evita confuziile și impreciziunile logice, trebuie să deosebim în fond: actele psihice integrale, în componența cărora intră, pe lîngă elementele cognitive, elemente afective și de altă natură; noțiunile uzuale și semnificațiile uzuale ale cuvintelor; noțiunile științifice și semnificațiile termenilor științifici care, ca și cele uzuale, sînt rezultatul unei abstractizări specifice, realizate în procesul integral de cunoaștere și tocmai de aceea sînt comunicabile.

D. Mecanismul legăturii dintre semn și semnificație

Teoriile semnului și semnificației pot fi clasificate, luînd ca fundament al clasificării concepția asupra naturii legăturii ce există între ele (cum procedează, de exemplu, Kotarbińska în lucrarea sa despre teoria semnului). Am obține atunci două mari grupe de teorii: cele care văd legătura dintre semn și semnificație în asociație și cele care văd această legătură într-un act intențional specific. Aici este vorba, evident, despre latura psihologică a problemei, despre mecanismul psihic al legăturii dintre semn și semnificație. Pentru teoria semnului nu o consider ca

problemă hotărîtoare, dar, cu siguranță, este una din acele care ne ușurează o pătrundere mai adîncă. De aceea, voi insista asupra ei.

Cînd vorbim despre legătura semnificației cu semnul nu trebuie să ne mărginim la problema semnificațiilor semnelor verbale. Căci ele au un caracter specific și, tocmai de aceea, legătura dintre semnul verbal și semnificație este deosebită, alta decît în cazul celorlalte categorii de semne, măcar și numai pentru că toate celelalte semne sînt, într-un anumit sens, derivate ale semnelor verbale, în ultima instanță ele traducîndu-se în semnificații ale semnelor verbale. Toate semnele propriu-zise, cu excepția celor verbale, operează cu o semnificație gata constituită, actuală, care există întrucîtva „în afara lor", și este pusă în legătură cu un semn înțeles autonom, respectiv cu un anumit obiect sau eveniment material. Cu totul altfel stau lucrurile în privința semnelor verbale, care nu au nici o semnificație „în afara lor", care sînt organic legate de semnificația lor și, în acest înțeles, sînt — cum se spune adesea — „transparente la semnificație".

Toate semnele propriu-zise sînt legate de semnificația lor printr-o conexiune asociativă (fac excepție semnele verbale asupra cărora vom reveni).

Explicația este cît se poate de simplă. După cum se știe, semnele propriu-zise sînt artificiale și, într-un anumit sens, convenționale. Unor semnificații determinate (sau, dacă vreți, unor noțiuni determinate) le asociem conștient și intenționat purtători materiali, adică semne (în accepția mai restrînsă a cuvîntului). Semnul (cu accepție restrînsă) și semnificația sînt, în acest caz, „autonome", cum atrage pe drept cuvînt atenția Zveghințev într-o lucrare consacrată caracterului semiotic al limbii[74], ele nefiind legate nici prin regulile unui sistem (de exemplu o sintaxă, etc.). De aceea, în aceste cazuri, putem modifica forma

[74] Cf. V. A. Zveghințev, *Problema znakovosti iazika*, Moscova, 1956.

purtătorului semnificației (a semnului, în accepția îngustă) fără a modifica semnificația însăși.

De exemplu, pe șosea este expusă o tablă triunghiulară, cu o bandă roșie pe margini și un cîmp galben în interior, pe care este desenat un zigzag în negru. Cine cunoaște semnele rutiere va înțelege că aceasta înseamnă: „Atenție, viraj!". Nimic nu va împiedica însă ca mîine, schimbîndu-se forma și culoarea desenului, semnificația semnului rutier să se păstreze întrucît convenția a rămas neschimbată. Semnificația avertismentului: „Atenție, viraj!" ne este transmisă printr-un semn adoptat convențional. Dar această semnificație există independent de forma semnului dat, ca semnificație a unei expresii verbale determinate, căreia îi asociem cutare sau cutare purtător material, cu o existență independentă, autonomă și care, în afară de semnificație mai posedă și alte calități, de exemplu estetice (formă, culoare, desen etc.). Pe ce bază reprezentarea semnului este legată pentru noi de ideea „Atenție, viraj!"? Pe baza unei asocieri pe care ne-a creat-o practica, în strînsă dependență de cunoașterea unei convenții (de unde rezultă că nu tot ce este asociat individual de acest semn ar intra în componența semnificației sale).

Putem analiza în acest fel orice semnal, simbol, semn substitutiv *sensu stricto*, adică această analiză este aplicabilă în toate cazurile cînd forma materială a semnului este asociată unei semnificații gata constituite a unor expresii, adică atunci cînd semnificația semnului nu este dată direct, ci prin intermediul unui semn verbal.

Cînd trecem la analiza semnului verbal, situația se schimbă. Concepția asociativistă nu se poate aplica aici decît în cazuri particulare.

În primul rînd, în cazul învățării unei limbi.

Copilul învață să vorbească cu ajutorul unor asociații. Mă voi referi aici la mărturia lui Augustin, care în *Confesiunile* sale prezintă lucrurile astfel:

„Îmi amintesc: cînd adulții denumeau un anumit lucru și adăugau la cuvînt mișcarea corespunzătoare, vedeam și rețineam că acest lucru ei îl denumesc prin sunetul pe

care îl pronunțau voind să arate lucrul respectiv. Și că voiau aceasta, mă puteam convinge după mișcarea trupului, limba naturală a tuturor popoarelor, la care se asociază expresia chipului, semne făcute cu ochiul, mișcările altor membre și sunetul glasului, ce denotă starea sufletească în care oamenii cer ceva, vor să dobîndească, sau să refuze ceva, sau vor să evite ceva. Astfel am înțeles treptat ce înseamnă cuvintele pe care le auzeam adesea, folosite la locul corespunzător în diferite propoziții, și învățîndu-mă să le rostesc, îmi exprimam prin mijlocirea lor dorințele“[75].

Din punctul de vedere al psihologiei, în afara asociațiilor nu există o altă cale de a-l învăța pe copil să vorbească. Semnificațiile cuvintelor, îndeosebi cînd este vorba despre noțiuni abstracte, sînt cunoscute de copii în practica acțiunii, legată de vorbire, în condițiile repetării multiple a unor adevărate definiții date în context.

În cazul cînd oameni, care cunosc deja o anumită limbă, învață o limbă străină, avem iarăși de-a face cu asociații, dar de un tip cu totul diferit. Este vorba despre asocierea sonorității cuvintelor din limba străină la cuvintele limbii materne. Tocmai de aceea, în etapa inițială a învățării unei limbi, gîndim în limba maternă și traducem în limba străină. Posedăm cu adevărat noua limbă atunci cînd încetăm să traducem și începem să gîndim în această limbă nouă.

Dar tot aici se termină aplicarea teoriei asociației la semnele verbale. Încercările de a interpreta semnificația cuvintelor pe baza acestei teorii sînt în întregime greșite. Semnificația este tratată atunci ca imagini, reprezentări, idei care se asociază cu combinații de sunete. Acest punct de vedere a fost susținut, de exemplu, de către Russell, în timpul celebrei discuții din revista „Mind“ (cînd a comparat procesele lingvistice cu mișcările unui urs la sunetele unei melodii, mișcări pe care mai înainte ursul le

[75] Augustin, *Wyznania*, Varșovia, 1955, p. 9 (trad. în l. poloneză).

executase pe o placă de metal încinsă); pe aceeași poziție s-a situat cîndva Wittgenstein, iar în literatura lingvistică poloneză, Szober. În critica acestui punct de vedere am aderat la argumentele lui K. Ajdukiewicz. Înțelegerea semnelor verbale ca sunete la care s-ar asocia unele idei, existente independent de ele, se bazează pe ignorarea totală a naturii proceselor de limbaj și de gîndire. Nu numai că nu există idei care să fie independente de sunetele vorbirii (fapt legat, în primul rînd, de rolul semnelor verbale în procesul de abstractizare, la nivelul gîndirii conceptuale), dar nu există nici idei independente de sistemul acestor semne, adică de sintaxa limbii, etc. Încercarea de a reduce semnificațiile cuvintelor la asociații cu imaginile unor obiecte, sau cu reprezentări, este extrem de primitivă, chiar și în cazul denumirilor; ea nu poate fi acceptată în cazul expresiilor ce nu sînt denumiri și nici în cazul combinațiilor mai complexe de semne în propoziții.

Faptul că am aderat la critica asociativismului nu înseamnă că sprijin concepția alternativă, susținută de majoritatea acestor critici, respectiv concepția intenționalistă a semnificației. Am mai scris că apreciez adoptarea concepției intenționaliste de către filozofi ca Ajdukiewicz ca bazîndu-se pe o interpretare greșită a concepțiilor lui Husserl. M-am străduit mai sus să expun cît mai corect și mai obiectiv punctul de vedere al lui Husserl, recurgînd în acest scop chiar la cuvintele acestuia. Să vedem, acum, ce spune Ajdukiewicz pe această temă:

„După Husserl, acest «act de semnificare», sau utilizarea unei turnùri anumite, ca expresie a unei limbi, se bazează pe faptul că, în conștiință, apare un conținut sensibil, cu ajutorul cărea am putea să gîndim intuitiv această turnură, dacă la acest conținut s-ar adăuga o intenție corespunzătoare, orientată anume spre această turnură. Dar, dacă folosim respectiva turnură, ca expresie a unei limbi, la conținutul său sensibil se asociază o altă intenție, nu neapărat sub formă de reprezentare, dar în principiu orientată spre altceva decît spre însăși această turnură lingvistică. Intenția constituie, împreună cu conținutul sen-

sibil, o trăire unitară, dar nici perceperea conținutului sensibil, nici intenția nu sînt trăiri pe deplin autonome. Atît una cît și cealaltă nu sînt decît părți neautonome ale unei trăiri integrale. Semnificația respectivei expresii (ca tip) într-o limbă anumită ar fi, după Husserl, tipul căreia trebuie să-i aparțină această intenție, legată de conținutul sensibil, pentru ca turnura respectivă să fie utilizată ca expresie a acestei limbi, și nu a alteia"[76].

Confuzia se lămurește. Aș vrea să exprim aceasta cît mai delicat, dar întregul fragment citat are — cu excepția cuvîntului „intenție" — prea puțin în comun cu concepția intenționalistă a lui Husserl. Căci nu putem să eliminăm, în treacăt, toată metafizica husserliană, fără de care interpretarea concepțiilor acestui autor devine arbitrară și străină de fenomenologie. De aceea, la Ajdukiewicz, însuși cuvîntul „intenție" capătă un alt înțeles decît la Husserl. Cred că, autori ca Adjukiewicz, Czeżowski, Kotarbińska ș. a. greșesc atunci cînd se consideră înrudiți în concepțiile lor cu Husserl. Dacă analizăm ceea ce Ajdukiewicz înțelege efectiv prin „intenție", descoperim mai repede o legătură cu semiotica behavioristă. Căci Ajdukiewicz vorbește aici mai degrabă despre o disponibilitate pentru o această și nu pentru o altă folosire a limbii, despre anumite dispoziții ale spiritului. Această idee nu este fenomenologică, ea nu are nimic în comun cu fenomenologia, în schimb joacă un rol important la Morris și la alții. Dar ajunge. Nu am de gînd să desfășor această problemă și nici să supun unei analize critice concepțiile corespunzătoare ale lui Ajdukiewicz. În adevăr, discutăm o problemă *par excellence* psihologică și care are aspecte fiziologice. O astfel de problemă nu poate fi rezolvată filozofînd. Metoda precizării noțiunilor are și ea, la un moment dat, o limită naturală. Am atins această limită după ce am efectuat toate manipulările prealabile în problema caracterului legăturii dintre sunetul cuvîntului și semnificație: am eliminat teoriile greșite, am precizat semnificațiile cu-

[76] K. Ajdukiewicz. *op. cit.*, pp. 19—20.

vintelor, etc. Nici o deducţie nu ne va răspunde la întrebarea în ce constă legătura propriu-zisă pe care o cercetăm. Este o problemă care necesită o cercetare experimentală şi care aparţine, în primul rînd, domeniului preocupărilor de specialitate, fiind de competenţa psihologiei experimentale şi a fiziologiei creierului. Filozoful poate, cel mult, să ia poziţie faţă de una sau alta dintre soluţiile date problemei de aceste domenii ale ştiinţei, şi nimic mai mult. Consider că este raţional să ne mărginim în această chestiune la recunoaşterea faptului că legătura dintre sunet şi semnificaţie este o legătură *sui generis*, că nu este o legătură asociativă. Restul, după cum am arătat, aparţine domeniului psihologiei şi al fiziologiei. Ce-i drept, rezultatele acestor ştiinţe nu sînt încă pe deplin satisfăcătoare, în particular ipoteza pavloviană asupra celui de-al doilea sistem de semnalizare nu poate fi considerată ca definitiv formulată şi nici argumentată, ca explicînd pe deplin caracterul semnelor verbale şi mecanismul funcţionării gîndirii-limbajului. Toate acestea sînt adevărate. Însă noi, filozofii, nu putem decît să aşteptăm dezvoltarea viitoare a ştiinţelor experimentale în domeniul care ne interesează,

E. Aspectul lingvistic al problemei semnificaţiei

În literatură se vorbeşte adesea despre o semnificaţie lingvistică, ceea ce ar putea să sugereze că lingvistica are o teorie proprie a semnificaţiei. Deoarece este o confuzie evidentă, trebuie s-o risipim chiar de la începutul consideraţiilor noastre. Teoria semnificaţiei, care răspunde, în primul rînd, la întrebări cum sînt: ce este semnificaţia?; cum este ea legată de semn? etc., nu poate fi şi nici nu este diferită în cadrul diferitelor discipline ştiinţifice.

Ce se ascunde deci sub termenul „semnificaţie lingvistică"? Pur şi simplu, aici este vorba despre abordarea problematicii semnificaţiei din perspectiva preocupărilor

lingvistice, adică a aspectelor și problemelor care au importanță teoretică pentru cercetările specific lingvistice. Acest fapt este tot atît de evident și de firesc ca și faptul că logicianul și sociologul studiază problemele limbii, fiecare din punctul de vedere al preocupărilor sale specifice.

Care sînt deci aspectele teoretice ale abordării lingvistice a problematicii semnificației? Le-am menționat, în modul cel mai general, în prima parte a lucrării, cînd am vrut să elucidez caracterul și domeniul preocupărilor semantice ale lingvisticii. Acolo, însă, problema semnificației a fost tratată printre multe altele. Aici o voi cerceta separat, ceea ce poate arunca o nouă lumină asupra problemei care ne interesează.

Spre deosebire de filozofi și de logicieni, pe lingviști nu-i interesează, în principiu, ce anume este semnificația; în schimb îi preocupă ceea ce se întîmplă cu semnificația, căror unități lingvistice le este inerentă. modul în care semnele verbale exprimă semnificația, felul cum variază semnificația, etc. Sînt de acord cu părerea lui Quine[77], care spune că putem studia legile a ceva, fără să știm chiar ce este acel ceva (de exemplu, astronomii din antichitate cunoșteau foarte bine mișcările planetelor, fără să știe de loc ce este o planetă).

După opinia lui Quine, există trei domenii principale de cercetare lingvistică a problemei semnificației:

1) domeniul gramatical, care studiază ce forme lingvistice sînt semnificative, adică au semnificație;

2) domeniul lexicografic, care se ocupă de formele lingvistice sinonime, adică acelea care au o semnificație asemănătoare; lexicografia se ocupă deci de identificarea semnificațiilor, adică numerotează perechile de sinonime dintr-o limbă dată sau dintr-o pereche de limbi;

3) domeniul variațiilor semantice (ceea ce de Saussure denumea analiza diacronică), în care se cercetează variațiile semnificațiilor cuvintelor și legile acestor variații.

[77] W. v. O. Quine, *The Problem of Meaning in Linguistics*, în W. v. O. Quine, *From the Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), 1953.

Am reprodus această clasificare, deoarece mi se pare deosebit de clară și comodă, dîndu-mi posibilitatea să prezint unele probleme teoretice generale referitoare la semnificație. Evident, problematica semnificației — sub aspect lingvistic — are un caracter special, ea poate fi cercetată și rezolvată numai cu ajutorul mijloacelor lingvistice, operînd pe un material lingvistic comparativ concret. Ea nu reprezintă un domeniu specific filozofiei, deoarece nici un fel de considerații filozofice sau general logice nu pot înlocui analiza lingvistică concretă și nu pot eluda rezultatele ei. Dar, analiza lingvistică are consecințe teoretice mai cuprinzătoare, interesante și pentru filozofi, demne de a fi menționate aici.

Din acest punct de vedere, trebuie să ne intereseze, în primul rînd, căutările lingvistice pentru aflarea celei mai mici unități semnificative. Această problemă este importantă nu numai pentru lingvistică ci și pentru teoria generală a semnului: cînd anume avem de-a face cu un semn verbal și ce formațiune este purtătorul fonetic al semnificației? Am adoptat mai sus — urmînd-o pe Kotarbińska — o astfel de diviziune în semne lingvistice și în semne verbale, la baza căreia stătea deosebirea dintre semne propriu-zise (formațiuni semnificative) și formațiuni sonore, care dau unități semnificative numai în anumite conexiuni și combinații. Efectuînd această diviziune a semnelor limbii sonore, presupunem că știm oarecum dinainte ce sînt semnele verbale. În realitate, folosim pur și simplu rezultatele cercetărilor lingvistice, lăsînd pe seama lingviștilor grija unei analize amănunțite a chestiunii. Este firesc, deoarece problema poate și trebuie să fie rezolvată în primul rînd de către lingviști. Să vedem ce probleme i se pun aici lingvisticii, deoarece cunoașterea lor va juca un rol important în considerațiile specific filozofice asupra problemelor limbii.

Cînd vorbim despre semne verbale, presupunem că cea mai mică unitate fono-semantică a limbii este cuvîntul (ceea ce atestă terminologia pe care am adoptat-o). Ce înseamnă

totuși aceasta? Ce este cuvîntul? Punînd această întrebare, întîmpinăm dificultăți de două feluri. Prima: există expresii care constau formal din cîteva cuvinte autonome și care îndeplinesc, în calitate de „echivalent" al noțiunii, funcțiunea semantică a unui singur cuvînt, de exemplu „autorul lui *Pan Tadeusz*" (nu trebuie să uităm că am respins concepția noțiunilor și a semnificațiilor independente, între care apar anumite relații reciproce). A doua: o formațiune definită de gramatică drept „cuvînt" este, adesea, o formațiune complexă, ale cărei părți (de exemplu tema, sufixele, prefixele) au semnificație proprie. Să ne oprim pe scurt la această problemă. Situația mai este complicată și de faptul că, în literatura lingvistică însăși, nu numai că nu s-a ajuns la un acord general asupra problemelor fundamentale ale domeniului, dar și terminologia este instabilă, diferind adesea la diverși autori. Structuralismul, fonologia, teoria behavioristă și psiholingvistica prezintă, sub multe aspecte, puncte de vedere diferite.

Problema constă în următoarele. Dacă înțelegem limbajul cuiva, distingem în perceperea sunetelor unități ca silaba, cuvîntul și propoziția; din punct de vedere teoretic, cele mai mari greutăți apar la delimitarea precisă a cuvîntului de celelalte formațiuni lingvistice. Analizînd semnele verbale, observăm un șir de elemente componente ale acestor semne: foneme, morfeme și semanteme. În măsura în care fonemul este unitatea sonoră minimă în sistemul unei limbi date (el nu este identic cu sunetul) problema „semnificației" lui se reduce la anumite funcțiuni în cadrul sistemului respectiv, datorită cărora fonemul servește la construirea și la distingerea cuvintelor; în schimb, morfemul și semantemul îndeplinesc funcțiuni semantice clare. Prin semantem trebuie să înțelegem (după Vendryes) un element lingvistic a cărui semnificație coincide cu conținutul noțiunii (de exemplu cal) iar morfemul este un element care apare ca parte neautonomă într-un cuvînt și exprimă relații (de exemplu, cal *-ului*). Această terminologie corespunde distincției dintre tema cuvîntului pe de o parte, prefixele și flexiunea, pe de alta. Nu intru în de-

taliile controverselor lingvistice în aceste probleme (atît controversele de fond cît și de terminologie). Pentru noi este important, în primul rînd, felul în care lingviștii separă categoriile speciale de semnificații: cea *lexicală* și cea *gramaticală*, în legătură cu distincția în cuvinte dintre semanteme și morfeme.

Tocmai aici ne lovim de problema amintită la început și extrem de importantă pentru înțelegerea ansamblului considerațiilor noastre: aceea a modului diferit în care filozofia și lingvistica abordează problematica semnificației. Lingvistica nu se interesează aici de „esența" semnificației, nu se întreabă *ce este* semnificația, ci cum semnifică formațiunile lingvistice. Tocmai pe aceasta se bazează distincția între semnificația lexicală și cea gramaticală, precum și între alte categorii de semnificații, cum sînt, de exemplu, cea principală și cele secundare, cele autonome și cele sinsemantice, etc. Trebuie să ne dăm seama de toate acestea, dacă vrem să evităm o gravă confuzie de noțiuni.

Semnificația lexicală nu suscită dificultăți deosebite. Aici este vorba despre semnificație în înțelesul de noțiune corespunzătoare, trăită în legătură cu pronunțarea cuvîntului respectiv. Aici lingvistul nu se întreabă ce este semnificația, ci îl interesează *care anume* este semnificația, adică el caută un sinonim în aceeași limbă sau în alta. Semnificația lexicală a cuvîntului „cal" coincide cu conținutul noțiunii „cal".

Semnificația gramaticală este legată, în schimb, de morfemele corespunzătoare. Ea este întotdeauna legată de semnificația lexicală, vorbește despre proprietățile și relațiile unor semne verbale date, iar prin intermediul lor, despre proprietățile și relațiile unor obiecte reale, a căror reflectare ne-o dă gîndirea-limba (de exemplu genul, numărul, timpul, diversele relații dintre obiecte, etc.).

Într-un anumit sens, o extindere a categoriei de semnificație gramaticală este semnificația sintactică, concepută uneori atît de larg, încît semnificația morfemelor (cea gramaticală) devine unul dintre elementele ei. Căci întot-

deauna, aici este vorba despre o semnificație, care se adaugă la cea lexicală, referitoare la anumite relații, proprietăți etc. ale unor lucruri, acțiuni etc. Această semnificație este legată nu numai de morfeme, ci și de ordinea determinată de regulile sintactice, precum și de așa-numitele cuvinte auxiliare. Regulile sintactice joacă un rol deosebit în limbile în care, din cauză că flexiunea lipsește, relațiile din frază pot fi înțelese numai după locul pe care-l ocupă diversele cuvinte[78].

Un rol analog cu cel al morfemelor revine unor cuvinte ca „și", „sau", denumite de obicei conective interpropoziționale și identice cu functorii propoziționali, iar în unele limbi, articolul (de exemplu, în engleză „the" și „a"), precum și alte cuvinte auxiliare (de exemplu, la conjugare, pentru a indica timpul: „*Am* plecat"). Ele se deosebesc de morfeme prin faptul că, formal, sînt cuvinte individualizate, pe cînd morfemele sînt întotdeauna silabe (sau un șir de silabe), legate organic de sonoritatea întregului cuvînt. Această deosebire este, însă, pur formală, deoarece cuvintele auxiliare pot să apară numai în ambianța altor cuvinte și se adaugă la semnificația lexicală a acestora. Problema distingerii lor este cu totul secundară, deși poate fi rezolvată în mod diferit, pe baza materialului diverselor limbi naționale, și poate fi explicată pe baza unei analize istorice.

De problemele amintite mai sus este legată împărțirea semnelor lingvistice în autosemantice și în sinsemantice. Această diviziune, care provine din tradiția aristotelică a împărțirii semnelor limbii în categorematice (adică acelea care pot îndeplini într-o propoziție funcțiunea de subiect sau de predicat) și în sincategorematice (cele care nu pot îndeplini independent această funcțiune) a fost introdusă

[78] Dăm un exemplu din limba engleză extras din cartea: B. F. Huppe și J. Kaminsky, *Logic and Language*, New York, 1956, p. 77: „Keep the home fires burning — Fires keep the home burning — Keep fires burning the home — Keep home the burning fires".

de Antoine Marty[79]. Împărțirea semnelor în auto- și sinsemantice nu coincide cu diviziunea aristotelică și nici cu diviziunea în cuvinte și în părți de cuvînt (cum sînt morfemele). Totuși, este o aceeași idee de a împărți semnele în unele care au semnificații independente, într-un anumit sistem lingvistic, și în semne care pot îndeplini o funcțiune semantică numai în asociație cu altele, ca părți sau ca anexe ale acestora.

Din punct de vedere teoretic general, este interesantă distincția care se face în cercetările lingvistice între semnificația *fundamentală* și cea *secundară,* precum și între semnificația *generală* (uzuală) și cea ocazională. Distincția este importantă nu numai pentru lexicografie, ci și pentru metoda analizei semantice a enunțurilor din limba uzuală și din limbajul științific, pentru studiul problemelor polisemiei și omonimiei cuvintelor, adică pentru acele cazuri cînd același înveliș sonor al semnului acoperă semnificații diferite, deși înrudite (polisemia), sau semnificații cu totul distincte (omonimia), sau chiar opuse (antonimia, cum este în l. germană cuvîntul „aufheben", care înseamnă, totodată, „a suprima" și „a păstra"). Tocmai în cazurile de polisemie este neapărat necesar să punem în evidență semnificația fundamentală, în jurul căreia se formează, de-a lungul istoriei, în conformitate cu legile lingvistice, semnificațiile secundare ale cuvîntului. Problema semnificației uzuale (unanim adoptate) și a celei ocazionale reprezintă doar un caz particular al împărțirii de mai sus. Semnificația ocazională se formează prin situarea cuvîntului într-un context nou, procedeu la care recurge, de exemplu, beletristica în cazul metaforei (semnificație proprie și figurată).

Această distincție între semnificația fundamentală și uzuală, pe de o parte, între cea secundară și ocazională, pe de alta, ne conduce la problema extrem de importantă a

[79] Cf., în primul rînd, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, vol. 1. Halle, 1908.

rolului pe care-l are contextul pentru semnificația semnelor verbale. Problema semnificațiilor secundare și ocazionale se reduce, după cum am mai subliniat, la problema introducerii semnelor verbale într-un context nou, specific. Dar problema ia aspecte mai largi din cauza polisemiei și omonimiei notorii ale fiecărui semn verbal. Merită să acordăm atenție punctului de vedere al lui Kurilovici, care are o atitudine sceptică față de categoria semnificației uzuale generale și acceptă rolul deosebit al evidențierii semnificației principale. El scrie:

„Semnificația generală este o abstracțiune, a cărei utilitate și aplicabilitate în problemele lingvistice concrete o va decide viitorul. Obiecția noastră personală împotriva introducerii acestei noțiuni se bazează pe imposibilitatea de a integra elemente *calitativ* diferite, anume conținutul comunicativ și nuanțările afective (stilistice). După opinia noastră, lucrul cel mai important este semnificația *principală*, cea care nu este determinată de context, pe cînd celelalte semnificații (cele particulare) adaugă la elementele semantice ale semnificației principale și unele elemente de context"[80].

Sînt de acord cu cei care, în pofida răspîndirii (mai ales printre logicieni) reproșurilor de imperfecțiune a limbii, provenind de la polisemia expresiilor ei, susțin că nu numai polisemia semnelor verbale, ci și lipsa lor de rigoare sînt neapărat necesare și chiar pozitive din punctul de vedere al eficienței comunicative a limbii[81]. Aceasta nu reprezintă un elogiu adus neclarității, dat fiind că lipsa de rigoare și neclaritatea sînt noțiuni diferite. Lipsa de rigoare este condiționată de raportarea semnului la o mul-

[80] E. P. Kurilovici, *Zametki o znacenii slova*, „Voprosî iazîkoznaniia". 1955, nr. 3.

[81] Cf., în primul rînd, Max Black, *Language and Philosophy* (eseul *Vagueness*); idem, *Critical Thinking* (New York, 1952, capitolul „Ambiguity"). Bertrand Russell consacră cîteva observații aceleiași probleme în *The Analysis of Mind* și într-un studiu intitulat tot *Vagueness*.

țime de obiecte din cîmpul de referință (repet ideea lui Black din eseul *Vagueness*), pe cînd neclaritatea apare în urma asocierii unui număr finit de semnificații alternative la una și aceeași formă fonetică. Este important ca ascultătorul (interpretatorul semnului) să poată realiza o alegere între semnificațiile alternative, scop căruia îi servește tocmai contextul unde situăm semnul. Neclaritatea este corelată cu contextul, după cum afirmă Black în *Critical Thinking* (p. 198). Este o idee corectă, care subliniază importanța teoretică a problemei contextului.

Cercetările lingvistice asupra semnificației cuvintelor au arătat nu numai că acestea primesc o semnificație determinată (adică are loc alegerea uneia dintre numeroasele semnificații posibile) de-abia într-un context creat de un *univers du discours* determinat, ci au condus totodată la teoria extrem de interesantă a cîmpului semantic și la elaborarea metodelor experimentale de măsurare a semnificațiilor.

Teoria cîmpului semantic își are izvoarele mai ales în tradiția germană (Herder și Humboldt) și este legată, în lingvistica contemporană, de numele lui L. Weisgerber, Josta Trier, Porzig, Ipsen ș.a. Pe plan filozofic, această teorie a fost dezvoltată de Karl Bühler (*Sprachtheorie*, Jena, 1934). Ideile acestei teorii sînt îndreptate, în primul rînd, împotriva cercetării izolate a formațiunilor lingvistice, subliniindu-se caracterul integral al sistemului limbii și influența contextului asupra semnificației expresiilor. Dar această idee rațională este adînc ascunsă sub stratificările unui idealism, mai ales de tradiție germană (Weisgerber, Trier). După Trier, limba „creează" realitatea. „Cîmpurile semantice" sînt o parte, un fragment al rezervei lexicale a unei limbi date, fragment lăuntric structurat și net delimitat de alte „cîmpuri", cu care vine în contact. Dar, felul în care sînt generate cîmpurile, să zicem cel al bucuriei, al îmbrăcăminții, al stării timpului, etc., depinde de fapt de spiritul limbii. Așadar, „cîmpurile semantice" constituie un tablou al lumii și creează ierarhia

de valori a limbii respective. Această concepţie vădit idealistă, influenţată de ideea hegeliană a „spiritului poporului", se leagă într-un mod curios de teoriile filozofice ale limbii, care situîndu-se pe poziţiile convenţionalismului, fac să depindă cutare sau cutare „perspectivă a lumii" de „alegerea unui limbaj".

Metoda cercetării semnificaţiilor cu ajutorul construirii „cîmpurilor semantice" a fost aplicată limbilor concrete de către şcoala lui Trier, Weisgerber, Porzig. Cu scop informativ, amintesc o altă metodă — experimentală — de cercetare a semnificaţiilor cuvintelor, pe care o dezvoltă în S.U.A. Osgood şi colaboratorii lui[82]. Ideea centrală a acestei metode de analiză a semnificaţiilor cu ajutorul „diferenţialei semantice" constă în stabilirea semnificaţiilor, nu pe baza unor operaţii lexicografice, ci pe baza cercetării experimentale a modului în care este înţeles şi realmente folosit un cuvînt de către purtătorii unei limbi date. Deşi această metodă nu se bazează pe concepţia cîmpului semantic, ea pleacă de la principiul influenţei contextului asupra semnificaţiei cuvintelor.

Lingviştii mai pun în evidenţă şi alte categorii de semnificaţii lingvistice în afara celor amintite. Se mai vorbeşte despre o semnificaţie etimologică, spre deosebire de cea actuală, ceea ce este important din punctul de vedere al studiului istoriei limbii; de asemenea, se vorbeşte despre semnificaţia emoţională, spre deosebire de cea comunicativă, problema reducîndu-se aici la întrebarea: intervin oare elemente emoţionale în componenţa semnificaţiilor pe care le au semnele verbale?

Cea mai importanţă problemă însă, care interesează cel mai mult pe lingvişti în studiul problemei semnificaţiei, este aceea a variaţiei semnificaţiilor şi a legilor după care variază semnificaţia. Aceste probleme sînt importante în orice studiu asupra limbii ca întreg, cînd se dezvăluie

[82] Cf. Ch. E. Osgood, G. J. Succi şi P. H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, Urbana, 1957.

caracterul ei social și istoric. Întrucît însă aceste cercetări sînt de strictă specialitate, recomand cititorului care se interesează de aceste chestiuni să se adreseze literaturii de specialitate. Aici am vrut numai să prezint o scurtă informare asupra unor probleme care pot avea o însemnătate teoretică generală mai largă.

CAPITOLUL IV

FUNCŢIUNEA COMUNICATIVĂ A LIMBII

„Pentru filozofi, una din cele mai grele sarcini este de a descinde din lumea ideilor în lumea reală. **Limba** este realitatea nemijlocită a gîndirii. Așa cum filozofii au transformat gîndirea într-o forță de sine stătătoare, tot astfel ei au trebuit să transforme și limba în ceva de sine stătător, într-un imperiu aparte. În aceasta constă taina limbajului filozofic, în care ideile, înfățișate în cuvinte, au un conținut propriu. Problema de a descinde din lumea ideilor în lumea reală se transformă în problema de a descinde de la înălțimea limbii la realitatea vieții... Ar fi de ajuns ca filozofii să reducă limbajul lor la limba obișnuită din care a fost abstras, pentru ca să-și dea seama că acest limbaj nu este altceva decît limba denaturată a lumii reale și să înțeleagă că nici ideile, nici limba nu constituie imperii de sine stătătoare, ele fiind numai **manifestări** ale vieții reale".

(**Marx–Engels,** Opere, vol. 3, p. 468).

Procesul de comunicare şi situaţia semiotică, adică situaţia în care lucruri şi procese materiale devin semne în procesul social de semioză, ne-au servit ca punct de plecare natural şi ca bază pentru analiza unor categorii ale semanticii, cum sînt semnul şi semnificaţia. Analiza aceasta a arătat, însă, că nu numai pentru înţelegerea procesului de comunicare, ci şi pentru înţelegerea semnului şi a semnificaţiei este inevitabil să facem apel la limba cu ajutorul căreia comunicăm în cadrul societăţii şi între ale cărei hotare lucruri şi procese materiale pot, în anumite condiţii, să funcţioneze ca semne, adică să capete semnificaţii determinate. Tocmai de aceea, în toate cercetările semantice, limba şi vorbirea ating nivelul unor categorii fundamentale. La limbă şi la vorbire fac apel atît lingvistul, cît şi logicianul, psihologul, etnologul etc. Din păcate, ei nu sînt întotdeauna unanimi în problemele referitoare la aceste categorii. Ei exprimă adesea opinii diferite, ba chiar diametral opuse, ceea ce este determinat de multilatera-

litatea fenomenului cercetat, de varietatea preocupărilor pe care le au diversele discipline şi de deosebirea dintre punctele de vedere asupra problematicii limbii (îndeosebi a celei filozofice, deşi prea puţini dau acestor probleme denumirea lor adevărată). Cu atît mai important este să facem o analiză a funcţiunii comunicative a limbii, tocmai din punctul de vedere al consecinţelor ei filozofice.

1. Limbă şi „limbaje"

În primul rînd voi preciza ce înţeleg prin „limbaje" şi prin „vorbire". În caz contrar, sînt posibile confuzii grave, care ar putea să reducă mult valoarea consideraţiilor noastre ulterioare. Nu mă interesează aici nici o analiză exhaustivă a fenomenelor pe care le-am desemnat prin termenii de mai sus, nici o analiză a numeroaselor puncte de vedere conţinute în literatura problemei. Vreau numai să precizez semnificaţia termenilor de „limbaj" şi „vorbire" pentru a obţine posibilitatea să ne mişcăm liberi în examinarea funcţiunii cognitive şi comunicative a limbii.

Ne interesează, în primul rînd, limba sonoră care, datorită unora dintre particularităţile ei, este limba *par excellence* şi se află la baza oricărui alt sistem de comunicare în societatea civilizată. De aceea, ţinînd seama de funcţiunea şi de răspîndirea ei, dacă la „limbă", *tout court*, nu adaug vreun epitet care să precizeze termenul, denotînd că este vorba despre o altă limbă, înseamnă că mă refer la limba sonoră.

După cum rezultă din consideraţiile anterioare pe tema semnului, atunci cînd efectuăm analiza limbii ţinem seama de diverşi factori. Aspectele acestei analize pot fi diferite, prin urmare pot diferi şi definiţiile date limbii. Unele pun accentul pe latura fonetică, altele pe cea semantică.

Limba se prezintă gramaticianului altfel decît istoricului literar, lexicografului, sociologului, psihologului sau omului fără specialitate în vreun domeniu al științelor sociale. Fiecare poate să dea — și adesea dă — o definiție proprie, parțială a limbii. În multe cazuri, aceste definiții parțiale sînt corecte și reușite. Are însă dreptate Mario Pei[1] cînd susține că tocmai din cauza adevărului și corectitudinii *tuturor* acestor definiții parțiale, limba, ca fenomen, este ceva mai mult decît spune fiecare dintre ele. Condiții necesare, dar nu și suficiente, pentru prezența fenomenelor limbii, sînt și latura lor sonoră, și categoriile și formele semantice și gramaticale, și îndeplinirea funcțiunii de intermediar în procesul de comunicare interumană.

În cartea sa despre originea limbii[2] Révész enumeră diversele ei definiții. Alegerea lor este destul de întîmplătoare, dar ea face posibilă o anumită tipologie: unele subliniază în definiție latura sonoră a limbii și arbitrarul ei, altele subliniază, în legătură cu acest caracter semiotic, funcțiunea ei expresivă, altele pe cea nominativă, altele, în sfîrșit, se situează pe poziția concepțiilor psihologist-intenționaliste, sau pe a celor behavioriste etc.[3]. O defi-

[1] M. Pei, *The Story of Language*, Londra, 1956.

[2] Cf. G. Révész, *The Origins and Prehistory of Language*, Londra, 1958.

[3] Citez în traducere cîteva note din cartea lui Révész, conținînd unele definiții ale limbii, date de mai mulți autori (pp. 126—127).

Ebbinghaus: „Limba este un sistem de semne convenționale, care poate fi creat arbitrar în orice moment". Croce: „Limba este un sunet limitat și articulat, organizat pentru scopurile expresiei". Dittrich: „Limba este ansamblul facultăților de expresie caracteristice ființelor umane individuale și animalelor individuale, care pot fi înțelese cel puțin de către un alt individ". Eisler: „Se numește limbă orice exprimare a experiențelor unei ființe cu suflet". W. Erdmann: „Limba nu este o varietate a comunicării ideilor, ci o varietate a gîndirii, a gîndirii pe care o constatăm sau o formulăm. Limba este un instrument, de fapt instrumentul sau organul gîndirii, care nu ne este inerent decît nouă, ca ființe umane". Fröbes: „Limba este un șir de cu-

niție exhaustivă ar fi greoaie și supraîncărcată, iar aplicabilitatea ei — mai mult decît îndoielnică. Căci în definiție nu trebuie să punem în evidență toate aspectele problemei, ci numai cele mai importante dintr-un punct de vedere determinat, legat de necesitățile obiective ale cercetării. Unul dintre aceste puncte de vedere, deosebit de important după opinia mea, este aspectul social al limbii, ca instrument de cunoaștere a realității de către oameni, și ca instrument de comunicare a datelor dobîndite în acest proces, precum și a trăirilor afective, estetice etc., dependente. Dacă vom defini astfel punctul de plecare și aspectul fundamental al cercetării, vom putea încerca să dăm o caracterizare generală categoriilor care ne interesează.

Prin limbă, *tout court* înțeleg, cum am mai relevat, limba sonoră. În conformitate cu exigența de mai sus, definesc limba sonoră ca fiind sistemul de *semne verbale servind la formularea ideilor în procesul reflectării realității obiective pe calea cunoașterii subiective și la comuni-*

vinte ordonat, cu ajutorul căruia cel care vorbește își exprimă gîndurile, cu intenția de a le aduce la cunoștința ascultătorului". J. Harris: „Cuvintele sînt simboluri, atît ale ideilor generale cît și ale celor particulare; ale celor generale într-un mod esențial fundamental și direct, iar ale celor particulare într-un mod derivat, întîmplător și mediat". Hegel: „Limba este actul intelectului teoretic, în adevăratul sens, deoarece ea este expresia lui exterioară". Jespersen: „Limba este o activitate umană, al cărei scop constă în comunicarea ideilor și a sentimentelor". Jodl: „Limba cuvintelor este o facultate a omului care constă în a forma, cu ajutorul unor combinații de tonuri și sunete, ce se bazează pe un număr mărginit de elemente, un ansamblu de observații și noțiuni umane; acest ansamblu se formulează în materialul sonor natural, încît procesul psihologic respectiv devine clar și inteligibil pentru ceilalți, în cele mai mici amănunte". Kainz: „Limba este o structură de semne cu ajutorul căreia ideile și faptele pot fi prezentate în așa fel încît să obținem o reprezentare a lucrurilor care nu apar în mod real și care sînt chiar cu totul imperceptibile". De Laguna: „Vorbirea este marele mediator cu ajutorul căruia are loc colaborarea dintre oameni". Marty: „Se numește limbă orice pronunțare intențională a unor sunete în calitate de semn al unei stări psihice".

carea socială a acestor idei asupra realității, precum și a trăirilor emoționale, estetice, volițíonale etc. legate de cele dintîi.

Această definiție nu cuprinde o serie întreagă de aspecte ale fenomenelor de limbă, care sînt incontestabil importante din cutare sau cutare punct de vedere. Ea pune însă, pe primul plan, acele elemente care au, după opinia mea, o deosebită importanță pentru aprofundarea problematicii limbii.

În primul rînd, limba sonoră este un *sistem* de semne verbale, adică de sunete articulate, care se supun regulilor gramaticale, sintactice și semantice ale unei limbi *date*. Tocmai de aceea, sunetul articulat devine semn, adică are semnificație numai și numai *în limitele* unui sistem lingvistic dat.

În al doilea rînd, definiția pe care am propus-o subliniază legătura dintre limbă și gîndire, deci și funcțiunea limbii în procesul de reflectare, în cunoașterea subiectivă a

Pillbury-Meader: „Limba este mijlocul sau instrumentul pentru comunicarea gîndurilor, împreună cu ideile și cu sentimentele". De Saussure: „Limba este un sistem de semne exprimînd idei". Schuchardt: „Esența limbii constă în comunicare". Sapir: „Limba este metoda pur umană și neinstinctuală de a comunica idei, sentimente, dorințe cu ajutorul unui sistem de simboluri, create arbitrar".

La această listă de puncte de vedere, aș vrea să mai adaug cîteva definiții. mai importante, după opinia mea, decît multe din cele citate de Révész.

Carnap: „Limba, de exemplu, cea engleză, este un sistem de acțiuni, sau mai curînd de obișnuințe, adică de aptitudini pentru anumite acțiuni, care servesc mai ales scopurilor de comunicare și de coordonare a acțiunilor membrilor unui grup". Gardiner: „În linii generale, vorbirea poate fi definită ca utilizarea de către oameni a unor semne sonore articulate pentru a-și comunica dorințele și ideile asupra lucrurilor". Morris: „Se numește limbă, în accepția semiotică deplină a termenului, orice ansamblu intersubiectiv de semne-purtători a căror folosire este determinată de reguli sintactice, semantice și pragmatice". Szober: „Numim limbă sonoră ansamblul de semne folosite pentru comunicarea cu ambianța sau reproduse în minte pentru conștientizarea propriilor noastre gînduri".

realității obiective, concepută în modul cel mai larg, adică atît în sensul de lume materială, cît și de lume a trăirilor psihice ale omului, care sînt, în ultimă instanță, funcție de această lume materială. Astfel, concepția noastră asupra limbii e așezată pe un fundament materialist și delimitată de orice teorii convenționaliste, care caută să considere regulile ce guvernează semnele verbale în domeniul unui sistem lingvistic dat, ca fiind autonome și arbitrare.

În sfîrșit, în al treilea rînd, definiția pe care am propus-o subliniază funcțiunea comunicativă a limbii, în sensul transmiterii sociale a rezultatelor, atît ale procesului de cunoaștere, cît și ale trăirilor emoționale subiective, ale actelor voliționale, etc.

Cît privește delimitarea categoriilor „limbă" și „vorbire", ea provine din fapte ușor observabile. Aspectul teoretic al problemei a fost tratat în literatură numai de către de Saussure, dar sub raport terminologic, toate limbile, începînd cu distincția dintre γλωσσα și λογος în elină, dintre *lingua* și *sermo* în latină (am în vedere aria noastră culturală și tradițiile ei), cunosc deosebirea dintre „limbă" ca sistem de fapte lingvistice și „vorbire" ca denumire a unei anumite acțiuni. După de Saussure, această distincție teoretică a fost adoptată, în linii mari, de întreaga lingvistică contemporană.

Gardiner deosebește vorbirea — ca activitate cu scopuri utilitare nete — de limbajul unei anumite științe, ce se referă la fapte de comunicare prin intermediul semnelor verbale[4]. Această distincție este adoptată și în literatura marxistă de lingvistică, psihologie etc. În cartea sa, pe care am citat-o, S. L. Rubinstein definește vorbirea ca limbă ce funcționează în contextul conștiinței individului, iar deosebirea dintre limbaj și limbă el o compară cu cea dintre conștiința socială și cea individuală.

Definiția propusă aici pentru limba sonoră poate fi ușor extinsă (cu unele modificări) și la alte „limbaje".

[4] A. Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, Oxford, 1951, p. 62.

Procesul de comunicare între oameni are loc nu numai prin intermediul limbii sonore, ci și cu ajutorul altor mijloace de comunicare (auxiliare sau substitutive în raport cu limba sonoră. Încercarea de a păstra denumirea de „limbă" numai pentru cea sonoră, cum propune, de exemplu, Leonard Bloomfield, îmi pare a fi o pedanterie superfluă. Cît privește denumirea de „limbaj", intuiția lingvistică imediată ne impune s-o păstrăm pentru activitatea de comunicare prin limba sonoră și ne permite s-o folosim și în alte cazuri numai într-un sens figurat (de exemplu într-o expresie ca „trăsăturile feței spun cutare" etc.). Denumirea de „limbaj" se folosește pentru desemnarea a diferite sisteme de comunicare, și aici intuiția limbii ne permite să vorbim în egală măsură atît despre limbajul sonor, cît și despre limbajul gesturilor, al simbolurilor, al culorilor etc. Ceea ce contează nu este să ajungem la o univocitate pedantă și în principiu ireală a cuvîntului „limbaj", ci să distingem în context diversele semnificații ale cuvîntului și să ne dăm seama de deosebirile dintre ele.

La fel ca în cazul definiției limbii sonore, putem spune că înțelegem prin limbaj *orice sistem de semne de un tip determinat, care servește scopurilor comunicării între oameni* (este vorba despre comunicarea conținutului actelor cognitive, trăirilor emoționale, etc). precum și *care poate servi, în cazuri determinate la formularea gîndurilor în procesul cognitiv* (adică în procesul de reflectare a realității obiective în cadrul cunoașterii subiective). Două elemente necesită lămuriri: 1) pe ce se bazează preferința față de sistemul de semne verbale, în raport cu celelalte sisteme de semne? 2) pe ce se bazează deosebirea dintre cele două clase de sisteme, pe planul rolului lor în procesul de gîndire? De altfel, după cum vom vedea, aceste probleme sînt legate între ele.

În primul rînd, trebuie să subliniem că dacă sunetele articulate și semnele verbale constituie baza sistemului limbii sonore, care ocupă situația de limbă „naturală", aceasta s-a produs datorită *adecvării deosebite* a acestei

limbi la procesul de gîndire și de comunicare, și nu pentru că *numai* semnele verbale ar putea îndeplini această funcțiune; cea mai bună dovadă o dau exemplele de folosire a altor sisteme de semne de către oameni cu defecte fizice. De exemplu, surdomuții folosesc un limbaj gestual, orbii un limbaj tactil.

Faptul că și unii și ceilalți folosesc un limbaj învățat, preluat de la oameni care posedă limba sonoră și care *traduc* categoriile acestei limbi în limbaj gestual sau tactil, nu se opune afirmației că alte sisteme de semne pot totuși să ia locul semnelor verbale, atît în procesul de gîndire, cît și în procesul de comunicare (am în vedere situații în care semnele verbale sînt absolut inaccesibile indivizilor respectivi). Totuși, semnele verbale sînt superioare celorlalte, prin avantajele lor practice, cum ar fi ușurința și sfera accesibilității perceperii lor de către interlocutor, independente de starea de luminozitate (indispensabilă în cazul tuturor semnelor vizuale), sau de contactul direct (indispensabil în toate semnele tactile) precum și imensele posibilități de combinare și nuanțare, etc. Datorită acestor calități, limba sonoră s-a ridicat, în procesul dezvoltării istorice, pînă la rolul de limbă *naturală*, ale cărei semne au devenit „transparente la semnificație". Gîndim cu ajutorul acestei limbi, și nu putem gîndi altfel, deoarece de la cea mai fragedă vîrstă societatea ne inoculează aptitudinea de gîndire-limbaj. De aceea, *orice* alt sistem de semne este fie auxiliar în raport cu limba sonoră (de exemplu gestica, mimica în vorbire etc.), fie un fel de substitut al ei, o traducere într-un alt sistem de semne (diverse coduri etc.); fiecare din aceste sisteme trebuie să fie, la rîndul său, tradus de interlocutor în categoriile limbii sonore. De aceea, celelalte limbaje servesc, de obicei, în împrejurări determinate, ca mijloc de comunicare, dar nu ca instrument de gîndire. Aceasta este *teoretic* posibil și, de aceea, definiția spune că în unele cazuri aceste limbaje (de exemplu gestual, tactil etc.) *pot fi* folosite pentru formularea gîndurilor în procesul de cunoaștere. În *realitate*, acest fenomen apare numai în cazurile

unor defecte fizice care fac imposibilă folosirea limbii sonore în educaţie. Căci această educaţie este cauza care face să nu ne putem „elibera" de gîndirea-limbaj (sonor). Chiar în cazurile de leziuni ale creierului, care provoacă afazia, gîndirea prin semne verbale nu se pierde integral.

Paralel cu limba sonoră care, datorită modului în care şi-o însuşeşte omul educat în societate, poate fi considerată pe bună dreptate ca fiind cea naturală, pot să apară şi apar efectiv şi alte limbaje. Unele dintre ele, auxiliare ale limbii sonore (de exemplu mimica, gestica) nu sînt mai puţin naturale decît aceasta. Altele însă, sînt complet artificiale şi chiar arbitrare, de exemplu: toate codurile, sau sistemele de semne matematice, logice etc. Despre aceste limbaje, denumite în mod obişnuit limbaje „deductive" trebuie să mai spunem cîteva cuvinte.

Vom începe cu formularea lingvistului L. Bloomfield care ne va uşura consideraţiile de mai tîrziu.

„O dovadă clară a comodităţilor pe care le prezintă un sistem de simboluri grafice bine întocmit este sistemul nostru de cifre. Operaţiile simple, care nu depăşesc limitele lui, pot fi efectuate cu ajutorul maşinilor de calcul. Abstracţie făcînd de acest caz extrem, putem cita exemplul codurilor telegrafice, în care forma scrierii este modificată în aşa fel încît să fie cît mai scurtă; putem menţiona sistemele de notaţie folosite în logica simbolică, unde ansamblul semnelor se alege în aşa fel încît să simplifice pe cît posibil regulile de înţelegere. Construirea maşinilor de calcul, sau crearea regulilor de formulare şi de substituţie într-un sistem logic cer multă minuţiozitate şi sînt deosebit de interesante; cercetarea acestor reguli, ca atare, fără apelul la formele lingvistice finale ale consecinţelor lor, a adus un folos incontestabil. Totuşi, de îndată ce încep să funcţioneze, ele trebuie construite în aşa fel încît de la forme de vorbire să ajungem, în cele din urmă, tot la forme de vorbire.

Maşina de calcul, codul sau sistemul logic sînt lipsite de sens, dacă nu dau ca rezultat final forme lingvistice cu o semnificaţie determinată. Pentru a ilustra deosebirile,

este interesant să comparăm sistemele lingvistice cu unele extralingvistice, de exemplu cu notele de pian sau cu notarea mutărilor de şah. Oamenii neobişnuiţi cu consideraţiile lingvistice, înclină să comită greşeala de a nu ţine seama de caracterul lingvistic al sistemelor de notare sau al sistemelor mecanice, care ţin locul limbii, considerîndu-le «independente»; adesea, ei le denumesc chiar metaforic «limbi». Această metaforă este foarte primejdioasă, deoarece poate duce la convingerea că astfel de sisteme ar fi capabile să ne elibereze de dificultăţile şi de dubiile pe care le comportă utilizarea limbii"[5].

După cum reiese din acest citat, L. Bloomfield, o somitate în domeniul lingvisticii, la care neopozitiviştii se referă cu plăcere, refuză sistemelor de calcul şi celor deductive, dreptul de a se numi „limbi". Problema este cu atît mai interesantă cu cît, pentru numeroşi matematicieni şi logicieni, tocmai aceste sisteme de calcul sînt limba prin excelenţă şi au faţă de aşa-numita limbă naturală (sonoră) o atitudine de desconsiderare, din cauza polisemiei caracteristice a expresiilor şi din cauza lipsei sale de rigoare.

Dacă am expus întrucîtva mai pregnant anumite poziţii, explicaţia stă în faptul că am exprimat pînă la capăt unele idei conţinute *implicit* în diversele puncte de vedere efectiv formulate. Dar nu aceasta este important. Nu luptăm aici pentru onoarea şi autoritatea morală a cutărui sau cutărui limbaj. Ne interesează o problemă mult mai importantă, al cărei caracter nu avem dreptul să-l trecem cu vederea în nici un caz. Este problema înţelegerii relaţiei dintre limbajele formalizate şi limba naturală, a înţelegerii caracterului lor derivat în raport cu fondul lingvistic al limbii naturale, care constituie baza lor atît în geneză cît şi în procesul de interpretare.

Nu ne vom ocupa aici nici de polisemia expresiilor limbii naturale, nici de lipsa de rigoare şi imprecizia care

[5] L. Bloomfield, *Linguistic Aspect of Science*, în „International Encyclopedia of Unified Science". Vol. 1, Part. 1. pp. 228—229.

le caracterizează, nici de trăsăturile diametral opuse ale limbajelor formalizate. Voi reveni la această temă în considerațiile ulterioare. Aici aș vrea numai să remarc că această polisemie care, din punctul de vedere al unor procedee de investigație, este un defect al limbii naturale, reprezintă totodată și tăria ei, din punctul de vedere al procesului de comunicare între oameni: imensa elasticitate a limbii îi permite să corespundă nemărginitei nevoi de expresie a procesului social de comunicare.

Problema care ne interesează este extrem de simplă și totodată importantă. M-am mai ocupat de ea în prima parte, iar aici mă voi mărgini s-o reamintesc pe scurt: în etapa existenței limbii sonore, orice alt limbaj, în special creații atît de înalte ale culturii spirituale cum sînt calculele formalizate și sistemele deductive, denumite uneori *limbaje* formalizate, se formează și se pot forma numai pe baza limbii naturale (sonore), ca un fel de traducere și de interpretare a acesteia.

În cursul precizării înțelesului unor termeni ca „limbă", „vorbire" și „limbaj" au ieșit la iveală unele probleme esențiale care au predeterminat orientarea considerațiilor noastre ulterioare. Este vorba, în primul rînd, despre două mari probleme din domeniul teoriei limbii, care și-au găsit un loc în definiția pe care am propus-o și care, în acest moment necesită o dezvoltare și o analiză teoretică mai amănunțită:

1) relația dintre limba-gîndire și realitate;

2) relația dintre limba-gîndire și procesul de comunicare.

2. Limba și realitatea

Este oare limba, cu ajutorul căreia gîndim despre realitate, atunci cînd o cunoaștem, și prin intermediul căreia ne transmitem gîndurile despre realitatea cunoscută, este

oare această limbă legată de realitatea despre care vorbim, sau constituie o formațiune cu totul arbitrară? Răspunsul la această întrebare este o condiție indispensabilă pentru rezolvarea oricărei probleme legate de semn și semnificație, comunicare etc. Orice teorie sau filozofie a limbii se ocupă, explicit sau implicit, de relația dintre limbă și realitate.

În literatură, există două puncte de vedere opuse în această problemă. Unul, bazat pe convenționalism, spune că limba este o formațiune arbitrară, și că regulile ei se elaborează la fel ca regulile oricărui joc. Celălalt punct de vedere susține că limba este o imagine a realității, sau că structura limbii este asemănătoare cu structura realității reflectate, și că, tocmai de aceea, limba ne poate informa asupra acestei realități. Consider că ambele teze sînt greșite și îngreuiază înțelegerea rolului limbii și a mecanismului ei.

Concepția după care limba este asemănătoare unui joc de șah a fost răspîndită în cercurile neopozitiviste. O împărtășeau Hempel, Ajdukiewicz, Carnap, Ayer ș. a. Este de la sine înțeles că au existat deosebiri în punctele de vedere ale diverșilor filozofi și logicieni, însă tezele esențiale ale acestei concepții le erau comune. Anume, este vorba despre convingerea că limba, ca și logica (celebrul „principiu al toleranței" al lui Carnap) poate fi construită arbitrar, adoptînd *ad libitum* cutare sau cutare principii, reguli etc., la fel ca în cazul cînd născocim un joc. Respingînd convingerile de acest fel (cel puțin pentru motivul că limba este una dintre formațiunile culturale cele mai rezistente față de tot felul de inovații și față de arbitrar), merită totodată să meditām puțin asupra izvoarelor lor. Personal, sînt încredințat că rolul hotărîtor l-a jucat aici analogia cu sistemele deductive și confundarea limbii naturale cu limbajele formalizate. În domeniul limbajelor formalizate putem să alegem efectiv arbitrar axiomele, regulile de transformare, etc. Eroarea constă în faptul nepermis de a transpune mecanic tezele valabile pentru limbajele teoriilor deductive în considerațiile asupra

limbii naturale, deoarece ele îndeplinesc funcţiuni diferite şi au, deci, mecanisme diferite.

Iată principalele argumente în favoarea punctului meu de vedere.

În primul rînd, fiecare joc presupune cunoaşterea regulilor respective, formulate în limba sonoră. Între joc şi limbă avem aici o dependenţă unilaterală; dacă am vrea să considerăm limba un joc, iar semnele verbale drept fişe create în conformitate cu regulile acestui joc, am ajunge la un cerc vicios în raţionamentul nostru. Căci, în acest caz, cum am mai putea enunţa şi înţelege regulile jocului?

În al doilea rînd (de altfel, în strînsă legătură cu argumentul precedent), spre deosebire de un joc, care se practică pentru el însuşi, limba are funcţiunea de comunicare, iar semnele verbale, spre deosebire de fişele unui joc, se referă la lucruri care nu sînt cuvinte, indică o sferă „exterioară lor", şi tocmai de aceea sînt semne[6].

Caracterul eronat al acestei concepţii devine evident, dacă o confruntăm cu definiţia semnului. După cum se ştie, orice semn funcţionează numai între limitele unei situaţii semiotice determinate şi este corelat numai cu sistemul limbii respective şi cu realitatea pe care o comunică. Limba sonoră, care este un sistem de semne verbale determinate, este şi ea legată de această relativitate şi poate fi considerată ca o formaţiune arbitrară numai cînd este transformată într-o distracţie intelectuală încetînd de a fi limbă în accepţia proprie a cuvîntului, adică atunci cînd încetează să-şi îndeplinească funcţiunile fundamentale în procesul de cunoaştere şi de comunicare.

Tot atît de greşită este şi concepţia opusă, care consideră limba ca imagine a realităţii, despre care se vorbeşte în limba respectivă. Este o vulgarizare a teoriei reflectării realităţii în limbă, şi tocmai aceasta ne permite s-o dezvă-

[6]Această argumentare împotriva înţelegerii limbii ca joc este extrasă din cartea lui Andrew Paul Ushenko *The Field Theory of Meaning* (Ann Arbor, 1958, pp. 14—15).

luim ușor. Ca exemplu poate servi punctul de vedere al lui Wittgenstein din *Tratat*, cel puțin acea interpretare a punctului său de vedere, conform căruia structura enunțului trebuie să fie identică cu structura realității corespunzătoare. Este suficient, cred, să spun (cum au făcut-o înainte Max Black, Ryle, Ayer ș. a.)[7] că nu știm ce înseamnă cu precizie afirmația „structura enunțului este exact aceeași ca și structura realității". Cel puțin pentru că realitatea nu constă din fragmente sau părți corespunzătoare părților și fragmentelor care alcătuiesc propozițiile enunțate de noi.

Limba nu este un joc arbitrar, în care semnele verbale sînt fixe, și nu este o imagine sau un duplicat direct al structurii realității. De aceea, nu avem voie să rupem limba de realitate și de reflectarea ei în conștiința omului și nici nu avem voie să considerăm expresiile limbii ca un analog plastic al realității. Cum trebuie să ne reprezentăm, atunci, relația dintre ele?

Marx a spus cîndva foarte bine:

„Limba este la fel de veche ca și conștiința, limba *este* adevărata conștiință practică, existentă și pentru alți oameni, deci și pentru mine însumi și limba se naște, ca și conștiința, tocmai din nevoia, din necesitatea de a comunica cu alți oameni"[8].

Interpretarea limbii ca *organon*, ca instrument care servește scopurilor comunicării (ceea ce coincide cu punctul nostru de plecare în analiza problemelor semnului, semnificației și limbii), este cunoscută în literatură, îndeosebi de lingvistică, încă de pe vremea lui Aristotel[9]. Nu ne interesează aici nici geneza limbii, nici dacă natura limbii ca *organon* necesită o interpretare din punctul de vedere

[7] Vezi, de exemplu, M. Black, *Wittgensteins „Tractatus"*, în M. Black. *Language and Philosophy*, New York, 1949, pp. 152—165 precum și J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, pp. 141—145.

[8] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 27.

[9] Ca exemplu reamintesc lucrarea citată a lui G. Révész (p. 97 urm.).

al finalității, sau al cauzalității. În centrul atenției noastre stă problema relației dintre limbă și procesul de gîndire, precum și dintre limbă și realitatea despre care este vorba în respectiva limbă.

Voi începe cu relația dintre limbă și gîndire.

Un aspect al acestei probleme a fost pus în evidență încă în capitolul precedent, atunci cînd am examinat relația dintre semnul verbal și noțiune. Am susținut acolo teza conform căreia semnificația semnului verbal și noțiunea coincid. Putem oare aplica această teză și relației dintre limbă și gîndire? Cred că da. Ce-i drept, în procesul gîndirii intervin elemente de observație senzorială (nu numai ca fundament genetic al gîndirii conceptuale, ci și ca însoțitor al acestui proces), dar același lucru s-ar putea spune și despre trăirea conținutului proceselor de limbă. Totodată, teza caracterului neverbal al gîndirii se întemeiază pe o confuzie gravă. Una este faptul că analiza psihologică a proceselor de gîndire dezvăluie reprezentări de diverse genuri *care însoțesc* gîndirea conceptuală (adică gîndirea prin semne verbale), alta este teza că gîndirea prin reprezentări nu depinde de procesele verbale. Teza posibilității unei gîndiri extralingvistice (ne referim la oameni care dispun de limba sonoră) poate fi susținută numai de cei ce cred în cunoașterea fără ajutorul semnelor, în cunoașterea *directă*. Sînt de acord cu Russell[10] că numai misticii pot afirma așa ceva. O astfel de concepție nu se poate menține pe tărîmul științei și al criteriilor ei.

Mai frecvent apare, însă, în literatură, un punct de vedere mai precaut, conform căruia gîndirea și limba nu sînt același lucru, și constituie unitatea indisolubilă a doi factori autonomi. Révész, de exemplu, spune că nu există proces de vorbire fără gîndire și, reciproc, gîndirea nu poate exista fără limbă. Totuși, el consideră că gîndirea ar con-

[10] În lucrarea *An Inquiry into Meaning and Truth*, la p. 341, Bertrand Russell califică, pe bună dreptate, drept mistici pe anumiți gînditori ca Bergson și Wittgenstein, care afirmă existența unei cunoașteri inexprimabile verbal, dar folosesc ei înșiși cuvinte pentru a exprima această idee.

ține unele elemente extralingvistice, din care cauză nu am avea voie să admitem teza funcționării unitare, inseparabile a limbii și a gîndirii. După cum rezultă din argumentare, acest punct de vedere pleacă de la premisa că în procesul de gîndire ar exista anumite elemente care nu pot fi îmbrăcate în cuvinte. Dar, trebuie din nou să amintim că faptul *dificultății de a exprima* anumite stări de spirit, sentimente etc., legate de procesul de gîndire, reprezintă cu totul altceva decît teza existenței unor procese de gîndire, sau chiar a unor stări senzoriale legate de ele, etc., care *nu pot fi* în principiu *exprimate și comunicate*. Această teză este tot atît de greu de acceptat ca și teza dualismului principial al limbii și gîndirii, pe care Révész o respinge.

Dar, problema fundamentală, deosebit de interesantă din punctul de vedere al filozofiei, privește relația dintre limbă și realitatea despre care se vorbește. Această problemă nu este însă ruptă de precedenta, ci, dimpotrivă, poate fi rezolvată numai pe baza ei. Trebuie să fim conștienți *care anume* relație ne interesează: relația cu lumea reală, a limbii, considerată separat de gîndire, sau a limbii, considerată în unitate cu gîndirea. De formularea corectă a acestei probleme depinde atît punctul nostru de vedere asupra problemei cît și posibilitatea de a o rezolva. Dacă vom considera limba ca fiind independentă și ruptă de gîndire, iar formațiunile limbii ca *flatus vocis* (nu există decît două formulări diferite ale acestei teze, care este în fond aceeași), vom presupune că limba este arbitrară și vom nega astfel existența oricărei alte legături dintre limbă și realitate, cu excepția relației de *desemnare* a unor obiecte de către semnele verbale, pe baza unei convenții. Relația dintre limbă și realitate devine pe deplin evidentă abia atunci cînd, înțelegînd *unitatea* dintre limbă și gîndire, nu mai vorbim despre relația dintre limbă și realitate, ci dintre limbă-gîndire și realitate.

Adevărata problemă nu este relația limbii „în sine" cu realitatea, ci relația cu realitatea a *procesului cognitiv* care, într-un fel sau altul, se realizează într-o formă

lingvistică (în sisteme de semne verbale). După cum am mai spus, înțelegerea acestui fapt determină orientarea soluției problemei noastre. Ce e drept, nu există limbă „în sine", dar, după cum atestă faptele, în practica investigației putem aborda problema exclusiv din punctul de vedere al laturii sonore a limbii, al purtătorilor materiali ai semnificației. În acest caz, chiar dacă acceptăm bazele istorice și sociale ale genezei limbii, trebuie să recunoaștem că nu există o legătură mai adîncă între un sunet dat și esența lucrului la care se referă respectivul semn verbal, adică trebuie să recunoaștem, cel puțin într-un sens anumit, caracterul arbitrar al semnelor verbale. Dacă ne vom opri aici, vom ajunge la convenționalism pe un drum direct, la concepția după care limba este similară unui joc de șah, care concepție anihilează ceea ce trebuia să devină obiectul cercetării.

Să abordăm acum problema dintr-o altă latură. Ne interesează, nu limba „în sine", ci funcțiunea omogenă limbă-gîndire, sau de gîndire prin limbă, caracteristică procesului cognitiv în etapa umană a dezvoltării sale, adică în etapa specifică omului de dezvoltare a abstractizării. În condițiile acestei abordări, problema relației dintre procesul de cunoaștere (care este un proces discursiv) și obiectul cunoașterii, realitatea, ne apare în toată plenitudinea ei. Aici nu ne mai putem mărgini la concepția convenționalistă a limbii—joc. Aici trebuie să răspundem limpede la întrebarea: în ce relație se află cunoașterea noastră prin limbă cu obiectul cunoașterii, cu realitatea? Răspunsul va pune în evidență toate consecințele filozofice ale diverselor puncte de vedere. Și în cazul unei asemenea abordări a chestiunii, putem nega relația de reflectare, putem declara că limba creează realitatea (de exemplu, Cassirer), etc. Dar atunci omul își proclamă crezul filozofic și nu mai poate evita necesitatea alegerii unei poziții filozofice determinate. Ceea ce înseamnă foarte mult. Căci, în filozofie este adesea mai important să stabilim poziția, decît să ajungem la un ireal consens unanim. Este probabil că numărul partizanilor soluției conventio-

naliste a problemei limbii și relațiilor ei cu realitatea ar fi mult mai mic, dacă am dezvălui pînă la capăt falsitatea declarațiilor pozitiviste asupra depășirii controverselor filozofice tradiționale, dacă am arăta care sînt consecințele filozofice ale convenționalismului și dacă le-am cere persoanelor interesate să se pronunțe pentru aceste consecințe sau împotriva lor. În istoria filozofiei au existat puțini îndrăzneți care să profeseze conștient solipsismul; și astăzi există puțini care au curajul să proclame pe față idealismul subiectiv (cel puțin de teamă de a nu-și pierde prestigiul științific în cercurile nefilozofice).

Problema relației dintre limbă-gîndire și realitate poate fi formulată și astfel: ne permite, oare, analiza limbii să cunoaștem legi ale lumii extralingvistice și este, oare, posibil ca — pe această bază — limba să fie considerată autonom, fără legătură cu faptele extralingvistice? Această formulare ni se pare mai reușită, deoarece abordează chestiunea mai concret și, aș spune, mai puțin „filozofic".

La această întrebare putem da două răspunsuri: unul neagă orice legătură a limbii cu realitatea extraverbală — în sensul că limba s-ar forma după modelul acestei realități (de altfel există argumentări diferite ale acestei negări) —, celălalt recunoaște existența acestei legături (iarăși cu demonstrații diferite).

Negarea legăturii dintre limbă și realitatea extraverbală — în sens de posibilitate de a găsi în limbă informații asupra lumii reale — se bazează, cum am mai spus, pe argumente cît se poate de diferite.

În primul rînd, intervine aici convingerea în posibilitatea unei cunoașteri directe, considerată drept cunoaștere autentică. Atît intuiționismul lui Bergson, cît și tezele lui Husserl pleacă de la ideea că cunoașterea „autentică" are caracterul unui act direct și că este extralingvistică. Este un iraționalism tipic, cu coloratură mistică, ce respinge cunoașterea prin limbă și-i opune o altă cunoaștere: pătrunderea mistică a obiectului, care ar permite înțelegerea lui „autentică" printr-un act unic. În fe-

lul acesta se neagă, și legătura dintre limbă (despre care se spune că denaturează imaginea realității) și realitate, în sensul reflectării acesteia.

Un punct de vedere asemănător (deși cu altă origine) este susținut de către cei care, ca Humboldt în trecut, sau ca Leo Weisgerber în prezent, cred că în limbă se realizează „spiritul poporului“, care, în diversele sisteme de limbă și-a format, în moduri diferite, o viziune a lumii.

Aici, legătura cu realitatea este recunoscută, dar e o legătură care contrazice teza formării concomitente a limbii și conștiinței umane, sub influența realității cunoscute: căci aici limba creează imaginea realității, și nu este reflectarea ei.

La negarea legăturii cu realitatea, conduc toate variantele neonominalismului, care ne cer să credem nu numai că putem trata fenomenele limbii ca fiind autonome, ci chiar că numai această analiză ar avea drept la existență. Așa-numitul atomism logic, în forma reprezentată cîndva de Bertrand Russell, împărțea realitatea în fapte-atomi, pe care limba nu le poate cerceta fără un aparat corespunzător și pe care, de aceea, le deformează. Pe alte căi, ce-i drept asemănătoare, a ajuns la negarea acestei legături și neopozitivismul, care a dus pînă la perfecțiune teza autonomiei limbii ca obiect unic al analizei filozofice; aceasta a devenit expresia culminală a filozofiei semantice. Este caracteristic că Russell, ale cărui concepții evoluează mereu, îi critică în prezent pe neopozitiviști pentru această negare, care este expresia unui anumit gen de agnosticism. Citez această critică, deoarece o consider deosebit de valoroasă: o datorăm condeiului unui om care a fost unul dintre întemeietorii curentului criticat.

„Propun să se stabilească dacă este posibil ca din structura limbii să degajăm concluzii asupra structurii lumii, iar în caz afirmativ, ce concluzii anume. Pînă în prezent a existat tendința, mai ales în rîndurile pozitiviștilor logici, de a considera limba ca pe un domeniu independent, care poate fi cercetat fără a se acorda atenție celor ce se întîmplă în afara limbii. Această despărțire a

limbii de celelalte fapte este, pînă la un anumit grad şi între limite determinate, posibilă; studiul izolat al sintaxei limbii a dat unele rezultate pozitive incontestabile. Consider, însă, că putem supraaprecia uşor ceea ce se obţine numai prin cercetarea sintaxei. Cred că există o dependenţă demonstrabilă între structura propoziţiilor şi structura evenimentelor la care se referă propoziţiile. Nu am impresia că structura faptelor neverbale ar fi total incognoscibilă şi sînt convins că particularităţile limbii, dacă sîntem destul de precauţi în folosirea lor, ne pot ajuta să înţelegem structura lumii“[11].

După cum am menţionat mai înainte, considerarea relaţiei dintre limbă şi realitate în domeniul limbă-gîndire ne impune acum să ne situăm pe o poziţie filozofică determinată. Disputa în această chestiune trebuie să se bazeze pe teze filozofice generale deoarece, în fond, este disputa asupra relaţiei dintre procesul de cunoaştere şi realitate.

Aş vrea să arăt că, posibilitatea rezolvării ştiinţifice a problemei, care ne preocupă, o văd numai în teoria reflectării, în accepţia specifică pe care i-o dă filozofia marxistă.

Date fiind denaturările teoriei reflectării şi înţelegerea ei greşită în cercurile nemarxiste, şi mai ales, dată fiind identificarea falsă a teoriei marxiste a reflectării cu teoria materialismului mecanicist, care poartă aceeaşi denumire, ar trebui să adăugăm consideraţiilor noastre o expunere a concepţiei marxiste asupra teoriei reflectării. Desigur, aici nu voi putea s-o fac. Dar, aş vrea să-i previn pe eventualii critici asupra posibilităţii unor confuzii de acest gen.

Teoria reflectării respinge ambele soluţii extreme: atît pe cea după care limba este un fenomen pur convenţional, independent de factorii extralingvistici, cît şi pe cea după care, în structura limbii putem vedea o imagine a structurii realităţii.

[11] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 341.

Concepția limbii—joc, a limbii—rezultat al unei convenții arbitrare este infirmată de practică, care, în transformarea realității se bazează pe informația obținută tocmai prin intermediul acestei formațiuni, despre care se susține că nu ar fi legată de realitate; acestei concepții i se opune știința, în special știința dezvoltării limbii, care afirmă că această dezvoltare are loc sub influența schimbărilor din relațiile reale ale realității obiective; i se opune generalizarea filozofică a teoriei și a practicii, sub forma interpretării cunoașterii ca reflectare subiectivă a realității obiective. Ținînd seama de aceste elemente, susțin teza după care limba, indisolubil legată de gîndire, și care împreună cu gîndirea alcătuiesc de fapt o funcțiune unitară, pe care se bazează specificul procesului uman de cunoaștere, se formează pe baza experienței, ea însăși fiind un fapt empiric, și nu produsul unei convenții arbitrare. Vreau să spun, prin aceasta, că limba-gîndire dă o reflectare specifică a realității, că dezvoltarea ei este determinată de dezvoltarea realității însăși și de dezvoltarea cunoașterii realității (în practică și în teorie).

Trebuie oare să înțelegem reflectarea realității în limba-gîndire în sensul existenței unei imagini a realității în structura limbii, etc.? Am arătat mai sus că teoria reflectării, cu aplicare la funcțiunea limbii, nu poate fi identificată cu vreo teorie vulgarizatoare despre caracterul figurativ, de reprezentare, al acestei funcțiuni. O astfel de concepție vulgarizatoare se bazează pe o totală neînțelegere a specificului semnelor verbale, în comparație cu alte categorii de semne, cum am arătat în cadrul analizei semnului și a semnificației.

Specificul semnului verbal constă, în primul rînd, în separarea de domeniul figurativ, drept care poate îndeplini funcțiuni specifice în procesul de abstractizare și să devină „transparent la semnificație". Reflectarea realității în limbă nu constă într-o corespondență a relațiilor dintre părțile propoziției cu relațiile dintre anumite elemente ale realității. Împărțirea realității în elemente este ceva artificial, de cele mai multe ori un rod al abstracti-

zării. În afară de aceasta, o asemenea împărțire diferă în cadrul diferitelor sisteme lingvistice, ceea ce nu împiedică nici cunoașterea realității, nici comunicarea acestei realități cunoscute (deși, după cum vom vedea mai jos, aici pot să apară anumite complicații). Reflectarea realității în limbă, „modelarea" limbii de către realitate nu înseamnă că limba ar cuprinde într-un fel oarecare o „imagine" a realității, în sensul că forma expresiilor limbii (sonoritatea lor) ar copia direct realitatea. Totuși, teza caracterului arbitrar al semnelor limbii nu o putem combate rațional, dacă vom concepe limba ca negare a oricărei legături necesare între sonoritatea cuvintelor și lucrurile, relațiile, acțiunile etc. la care se referă acestea, ținînd seama totodată de condiționarea social-istorică a genezei expresiilor respective[12]. Teoria reflectării nu ne cere să renunțăm la teza existenței unor elemente convenționale în limbă (cine ar putea s-o tăgăduiască în mod rațional?); în conformitate cu această teorie este interzis numai *să reducem* limba la un produs convențional, să o rupem de realitate și, prin aceasta, de funcțiunile esențiale de comunicare interumană în vederea activității, a transformării acestei realități, adică de funcțiunea care stă la baza limbii. Limba și semnele ei își realizează funcțiunile — reflectarea realității, transmiterea cunoștințelor asupra acestei realități, etc. — nu printr-o asemănare figurativă cu realitatea, sau pentru că ar fi un *analogon* al structurii acestei realități, ci prin latura sa de semnificație, care coincide cu ceea ce numim conținut al procesului de gîndire. Cum are loc această coincidență, este (cum am mai amintit) o întrebare la care pot să răspundă numai științele particulare: fiziologia, psihologia etc. Aici va fi suficient să constatăm faptul specificității semnelor verbale, indicînd adresa la care trebuie să apelăm pentru a obține date mai amănunțite.

[12] O altă concepție, a așa-numitelor *Lautbilder*, poate fi întîlnită în lucrările: Eugen Lerch, *Vom Wesen des sprechlichen Zeichens* („Acta Linguistica", 1939, vol. 1, fasc. 3) și Emile Benveniste, *Nature du signe linguistique* (*loc. cit.*, fasc. 1).

Teoria reflectării nu se limitează la respingerea poziției convenționalismului și la afirmația că limba se formează sub influența cunoașterii realității obiective extralingvistice ci, în plus, conferă o anumită semnificație cuvîntului *reflectare*. Teoria reflectării ține seama totodată de dialectica (demonstrată foarte convingător de lingvistică, etnologie etc.) relației dintre limbă-gîndire și procesul de cunoaștere a realității, dialectică întemeiată pe faptul că limba-gîndirea, creată ca reflectare a realității în conștiința umană, este totodată (mai ales datorită educației, care transmite, cu ajutorul limbii, experiența acumulată de generațiile precedente) un *organon*, un instrument, care modelează perceperea și cunoașterea acestei realități. Această dialectică are o mare importanță pentru înțelegerea corectă a relației dintre limbă-gîndire și realitatea extralingvistică. De aceea, voi insista mai amănunțit asupra ei.

Reamintesc, însă, că obiectul cercetărilor noastre nu-l constituie relația reciprocă dintre limbă și gîndire (deoarece sînt cele două aspecte ale aceleiași funcțiuni), ci relația dintre limbă-gîndire și procesul de cunoaștere, facultățile cognitive ale omului. Ne pot ajuta să elucidăm această problemă rezultatele cercetărilor din următoarele domenii: psihologia genetică, psihopatologia, etnologia (antropologia culturală). Fiecare dintre ele luminează sub un anumit aspect dezvoltarea funcțiunilor cognitive și dialectica relațiilor dintre limbă-gîndire și procesul de cunoaștere a realității. Elimin problematica psihologiei genetice (a copilului), deoarece ea pune pe primul plan influența procesului social de educație, situînd astfel în centrul preocupărilor alte probleme decît cele care ne interesează aici, în primul rînd. În schimb, problematica psihopatologiei și a etnologiei (antropologiei culturale) poate juca, după opinia mea, un rol important în aprofundarea analizei problemelor noastre.

În psihopatologie ne interesează, în primul rînd, cazul afaziei, adică al pierderii într-o formă sau alta a facultății

de a gîndi prin limbă[13]. Cercetarea acestor cazuri, legată în primul rînd de numele lui Head, este expusă într-o literatură vastă. Desigur, în esență, aceste probleme sînt accesibile numai specialiștilor; filozoful poate folosi numai concluziile cele mai generale.

În primul rînd, trebuie să ne fie clar că afazia nu anulează funcțiunile gîndirii, ci mai curînd le modifică. Pe plan teoretic ne interesează tocmai aceste modificări, deoarece ele dezvăluie dependența reciprocă dintre limbă-gîndire și procesul de cunoaștere. Formele opuse ale afaziei (cea verbală și cea semantică) rezidă în faptul că, în primul caz, bolnavul gîndește și înțelege ceea ce i se spune, dar pierde facultatea de a forma cuvinte, pe cînd în al doilea caz, el pronunță cuvinte lipsite de funcțiune semantică, adică pronunță complexe de sunete și nu cuvinte, semne verbale, *sensu stricto*. Din punct de vedere teoretic, cel mai mare interes prezintă cazurile intermediare (afazia sintactică și cea nominală), în care bolnavul păstrează, cel puțin parțial, capacitatea de a vorbi și de a gîndi, dar într-o formă modificată. Observarea acestei stări ne permite să înțelegem mai profund mecanismul dialecticii elementelor care determină procesul de cunoaștere.

Să luăm cazul afaziei nominale. Bolnavul folosește cuvinte, care sînt de obicei denumiri generice, dar o face cu totul altfel, nu ca denumiri generice, ci în legătură cu o situație concretă dată, pe care bolnavul o asociază mental de cuvîntul respectiv. După opinia specialiștilor, faptul se explică prin pierderea — consecutivă unor leziuni ale creierului —, de către bolnav, a capacității de a cuprinde abstract realitatea. În cunoașterea noastră și în compor-

[13] H. Head, în *Aphasia and Kindred Disorders of Speech* (New York, 1926, t. 1 și 2) distinge *afazia verbală* (tulburarea funcțiunii de formare a cuvintelor), afazia *sintactică* (tulburarea funcțiunii de formare din cuvinte a unor unități gramatical corecte), afazia *nominală* (tulburarea utilizării cuvintelor ca denumiri generice) și afazia *semantică* (tulburarea funcțiunii de legătură a cuvintelor cu o semnificație determinată).

tamentul bazat pe ea sînt prezente atît orientarea spre concret, dependentă de observarea senzorială a realității, cît și spre trăsăturile generice ale lucrurilor și spre cunoașterea lor abstractă; anumite leziuni ale creierului determină o pierdere a acestei din urmă aptitudini. Pierzînd capacitatea de prindere abstractă a calității lucrurilor și de cunoaștere abstractă a acestora, omul încetează să folosească cuvintele ca denumiri generice, deoarece încetează să le mai conceapă în acest fel; el pierde capacitatea de a le folosi abstract, fără a pierde total capacitatea de a utiliza cuvintele într-un context concret. Iată ce spune, în legătură cu aceasta, cunoscutul cercetător al problemelor afaziei Kurt Goldstein:

„Ceea ce am spus despre dependența dintre limbaj și forma concretistă, trebuie să ușureze înțelegerea motivului pentru care pacientul, care a pierdut capacitatea de abstractizare, nu este în stare să se exprime pe deplin prin cuvinte. Dar faptul acesta explică, oare, neputința lui specifică de a denumi obiectele? Acest fenomen poate fi explicat numai pe baza analizei comportamentului individului normal în procesul de denumire; această analiză arată că denumirea reală are loc în prezența unui punct de vedere abstractizant. Cînd denumim un lucru, de exemplu o masă, nu avem în vedere o anumită masă, cu toate caracteristicile ei accidentale, ci masa în general. Cuvîntul este folosit ca reprezentant al categoriei de mese... Esența denumirii demonstrează faptul că, împreună cu pierderea capacității de abstractizare, denumirea devine imposibilă. Astfel, ipoteza noastră a fost confirmată. Putem spune că pacientul nu este în stare să utilizeze cuvintele cu funcțiunea lor denominativă, deoarece el nu este capabil să se situeze pe un punct de vedere abstractizant. În mintea lui nu apar denumiri comune, generale, deoarece el ocupă față de lumea exterioară o poziție concretistă, cu care limbajul este incompatibil, o poziție căreia îi pot corespunde numai cuvinte ce denumesc lucruri individuale. Pacientul nici nu poate să înțeleagă ce înseamnă a denumi, deoarece pentru aceasta

este nevoie de un punct de vedere abstractizant, pe care el nu se poate situa. Confirmarea o aduce faptul că pacientul folosește cuvinte corespunzătoare lucrurilor, dacă dispune de cuvinte adecvate unei situații concrete. Un pacient care nu poate aplica cuvîntul «roșu» diverselor nuanțe ale culorii roșii, pronunță cu ușurință cuvinte ca «fragă roșie», «cer albastru», etc. raportate la culorile corespunzătoare. El este în stare s-o facă, deoarece dispune de cuvintele individuale corespunzătoare. Marea importanță a acelui limbaj, care intervine în denumire, devine clară cînd examinăm alte modificări caracteristice ale vorbirii pacienților, explicabile similar. Ele sînt o consecință a perturbării capacității de abstractizare și sînt paralele cu modificări ale comportamentului general al pacienților"[14].

Goldstein susține că limbajul bolnavului de afazie nominală se transformă într-un fel de automat ce reacționează la situații concrete determinate. De aci, utilizarea limitată a unor cuvinte ca articolul, conjuncția, adverbul etc., care presupun un înalt grad de abstracțiune[15]. Cuvintele, funcționînd de obicei ca denumiri generale, apar la bolnav ca denumiri ale unor lucruri sau evenimente concrete. Aceasta se produce în urma asocierii cuvîntului folosit la o situație concretă, fără a înțelege caracterul general al cuvintelor (constatare atestată de experimente efectuate cu bolnavii). De exemplu, așa se întîmplă cu cuvîntul „lucru". Autorul ajunge la concluzia că pronunțarea cuvintelor de către bolnavi nu înseamnă încă utilizarea limbii, ale cărei semne au o semnificație determinată.

Un alt fapt interesant, citat de Goldstein, este pierderea capacității de a înțelege metaforele, proverbele etc., ceea ce este o consecință a pierderii aptitudinii de a înțelege abstract semnele verbale.

[14] K. Goldstein, *The Nature of Language*, în (ed. by *R. N. Anshen*), *Language. An Enquiry into Its Meaning and Function*, New York, 1957, pp. 23—24.

[15] Cf. K. Goldstein, *op. cit.*, p. 25.

Pe această bază, Goldstein trage următoarea concluzie: „Dacă examinăm poziţia lor (a pacienţilor — *A. Sch.*) în raport cu lumea în care trăiesc, putem spune că această lume variază paralel. Ceea ce noi concepem ca lucruri într-o lume ordonată, li se prezintă lor ca o experienţă senzorială complexă, cu caracter individual, singular, la care se poate reacţiona într-un mod determinat, dar care nu se leagă într-un sistem structurat. Se poate spune că ei nu au «lume». Schimbarea se manifestă în modificările menţionate ale limbajului şi în pierderea lumii, ceea ce arată că pacienţii *pierd trăsătura umană fundamentală*... Cuvintele lor şi-au pierdut funcţiunea simbolică, iar o dată cu aceasta, capacitatea de a îndeplini rolul de mediator între impresiile simţurilor şi lumea în care omul poate fi om. Modificarea personalităţii pacientului, care-l exclude din societatea umană normală, pune pe primul plan importanţa fundamentală a capacităţii de a folosi simboluri şi însemnătatea caracterului simbolic al limbajului"[16].

Ce oferă concluziile cercetărilor asupra afaziei pentru problematica noastră a relaţiilor dintre limba-gîndire şi procesul de cunoaştere?

Din aceste observaţii rezultă, în primul rînd, că anumite funcţiuni ale limbii-gîndire sînt o consecinţă a unor aptitudini cognitive determinate, a aptitudinilor de a efectua analiza şi sinteza datelor observate. Faptul este absolut evident, din punctul de vedere al fiziologiei creierului. El are, însă, o mare importanţă, nu numai pentru demonstrarea bazelor fiziologice ale proceselor de gîndire, ci şi pentru demonstrarea unităţii funcţiunii limbă-gîndire. Căci este în afară de orice îndoială că tulburarea unor aptitudini de limbaj, o formă de afazie sau alta, înseamnă totodată o tulburare a aptitudinilor de gîndire corespunzătoare. Studiul afaziei ne dă dovada ştiinţifică a faptului că, fără limbaj, gîndirea abstractă, conceptuală este impo-

[16] K. Goldstein, *op. cit.*, pp. 28—29. Trebuie să ţinem seama că autorul foloseşte aici o terminologie proprie: „Simbol" înseamnă pentru el ceea ce eu denumesc „semn verbal".

sibilă. Este o problemă extrem de importantă şi, în orice caz, interesul pentru latura filozofică, mai exact, gnoseologică, a rezultatelor observaţiilor asupra afaziei, este justificat în cel mai înalt grad.

Din toate cele spuse mai sus ne interesează, în fond, problema unităţii funcţiunii limbă-gîndire. Fără limbaj nu există gîndirea abstractă, cum am văzut în cercetarea afaziei. Nu este oare justificată ipoteza că acolo unde nu avem tulburări ale funcţiunilor cerebrale, singură lipsa limbajului determină lipsa gîndirii abstracte? Această ipoteză, atît de importantă pentru confirmarea tezei unităţii funcţiunii limbă-gîndire, poate fi verificată fie pe baza materialului de psihologie a dezvoltării copilului, fie prin analiza unor cazuri cunoscute de defecte fizice, care nu i-au permis copilului să-şi însuşească limba sonoră. Dar, aici nu mai sîntem în domeniul psihopatologiei, deoarece funcţiunile creierului nu sînt tulburate, iar fenomenele cercetate seamănă numai în măsura în care, şi într-un caz şi în celălalt, una dintre funcţiunile procesului de cunoaştere este eliminată pe un termen lung (deşi din cauze diferite). Tocmai de aceea, este deosebit de interesant cazul lui Hellen Keller, surdomută şi oarbă din naştere, care a fost învăţată să folosească o limbă specială şi o scriere specială.

În jurnalul ei, Hellen Keller descrie cum „a descoperit" limba şi semnele verbale şi cum i-a influenţat această descoperire procesele de gîndire.

„Mergeam pe poteca ce duce spre fîntînă; ne-a atras mirosul trifoiului care creştea acolo. Cineva tocmai scotea apă din fîntînă; învăţătoarea mi-a luat mîna şi mi-a pus-o sub şuviţa de apă. Cînd apa rece mi-a curs în palmă, învăţătoarea a început să deseneze cu degetul pe cealaltă palmă a mea literele cuvîntului *apă*, întîi încet, apoi repede. Stăteam şi-mi concentram toată atenţia asupra mişcărilor degetului ei. Deodată m-a cuprins conştiinţa vagă a ceva uitat, pîlpîirea unui gînd ce revenea; nu ştiu cum, mi s-a dezvăluit taina limbajului. Am înţeles atunci că «apă» înseamnă ceva minunat şi rece, care îmi curge pe mînă.

Acest cuvînt viu mi-a trezit sufletul, l-a inundat cu lumină, i-a dat bucurie și eliberare! Ce-i drept, mai rămăseseră piedici, dar acum timpul putea să le înlăture.

M-am îndepărtat de fîntînă, plină de dorința de a învăța. Fiecare lucru avea o denumire, fiecare denumire dădea naștere unui gînd nou. Cînd ne-am întors acasă, toate lucrurile pe care le atingeam îmi păreau că palpită și pulsează viață. Aceasta, pentru că priveam toate lucrurile cu vederea nouă și minunată care îmi fusese dăruită"[17].

De aici rezultă cîteva concluzii importante.

În primul rînd, gîndirea, în accepția exactă a cuvîntului, este indiscutabil legată de limbă și de capacitatea de a vorbi. Autoarea jurnalului o spune și ea, atunci cînd meditează asupra trecerii ei de la procesele de gîndire fără utilizarea limbajului la gîndirea cu limbaj.

„Învățătoarea mi-a adus pălăria și am înțeles că voi merge acum să mă plimb pe soare. Acest gînd, dacă putem denumi gînd o senzație lipsită de cuvinte, m-a făcut să zburd de bucurie"[18].

În al doilea rînd, vedem limpede că, în anumite situații, poate exista o limbă nesonoră, de exemplu, în cazul de față, o limbă a tactului. Nu are importanță că ea este aici numai o traducere a limbii sonore.

În al treilea rînd, din fragmentul citat rezultă clar rolul semnului verbal ca mijloc pentru a ajunge la abstracțiune și la cunoașterea conceptuală, abstractă.

Materialele cercetărilor din domeniul așa-numitei antropologii culturale aruncă o lumină particulară asupra acestei probleme, atît de importante pentru dialectica procesului de cunoaștere. Am în vedere, în primul rînd, studiul sistemelor lingvistice ale unor popoare primitive și a legăturii acestor sisteme cu modul de gîndire.

Problema care ne stă în față (extrem de importantă, după opinia mea) poate fi expusă astfel: există oare date

[17] H. Keller, *The Story of My Life*, 1936, pp. 23—24 (apud S. K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, (Mass.), 1957, pp. 62—63).

[18] *Ibidem.*

care să ateste că practica de viaţă influenţează modul de gîndire (adică sistemul de limbă-gîndire) şi, reciproc, că limba-gîndire, creată de-a lungul istoriei, influenţează întreaga practică a vieţii omului, inclusiv procesele cognitive? Nu încape îndoială că această problemă are o uriaşă importanţă pentru filozofie, în general, şi pentru teoria cunoaşterii, în particular. De asemenea, este incontestabil că un filozof preocupat de problemele limbii va saluta orice studii concrete, care pot arunca o nouă lumină asupra acestui aspect. Aceasta este valabil mai ales pentru filozoful marxist, dacă ţinem seama de înclinaţia lui pentru analiza istorică şi sociologică a problematicii teoriei cunoaşterii. De aceea, chiar dacă materialul etnologic de care dispune în prezent ştiinţa este, încă, prea sărac pentru a putea desprinde încheieri definitive (anticipîndu-mi concluziile, se poate spune că situaţia este tocmai aceasta), nu putem nici să respingem *a priori* ipotezele întemeiate pe acest material, nici să le desconsiderăm.

La timpul său, Lévy-Bruhl a emis, pe baza studiului psihologiei popoarelor primitive (în componenţa acestor cercetări intrau şi fapte lingvistice), ipoteza existenţei unei gîndiri prelogice, deci alogice. Această ipoteză, dedusă în primul rînd din credinţele popoarelor primitive (problema aşa-numitei participări), care nu ar respecta principiul contradicţiei, era nu numai slab justificată, ci, în cel mai înalt grad, arbitrară. De aceea, în prezent ea este aproape cu totul părăsită. Critica marxistă, care a lovit foarte just în aspectele slabe ale teoriei gîndirii prelogice, i-a reproşat printre altele că această teorie le serveşte colonialiştilor ca justificare ideologică pentru a supune popoare aflate la un nivel de dezvoltare atît de scăzut, încît nici măcar nu pot gîndi logic. Şi acest reproş este pe deplin întemeiat. Una este afirmarea unor fapte verificate ştiinţific, alta este interpretarea lor într-un fel sau altul. Însă teama (pe deplin justificată!) de o interpretare falsă, a dus cîteodată la negarea neîntemeiată a unor fapte, la respingerea întregii problematici ştiinţifice legate de ele. Or, ceea ce a spus Lévy-Bruhl cuprindea multe

lucruri interesante, care puteau stimula cercetările ulterioare. Este vorba, în primul rînd, despre un fapt cunoscut și înainte, dar subliniat cu o deosebită putere în lucrările lui Lévy-Bruhl: gradul de abstracțiune diferit din gîndirea popoarelor primitive și din aceea a popoarelor așa-zis civilizate, ceea ce își găsește o expresie și în sistemele lingvistice respective. Această problemă nu trebuie desconsiderată, ci trebuie s-o studiem — în primul rînd; în al doilea rînd, ea prezintă o mare importanță teoretică, printre altele și filozofică.

Problematica legăturii dintre limbă și gîndire, mai exact a legăturii limbii-gîndire cu procesele de cunoaștere își găsește o reflectare într-o altă formă, mai largă, în așa-numita ipoteză a lui Sapir-Whorf.

Dacă teoria lui Lévy-Bruhl a fost cîndva discutată pe larg în literatura marxistă, în schimb autorii marxiști au acordat atenției ipotezei lui Sapir-Whorf numai în cazuri excepționale[19]. Între timp, în Occident, acestei teorii i s-a consacrat o literatură destul de vastă. Ce-i drept se mai face simțită insuficiența bazei factografice, pentru a-i putea stabili definitiv valoarea[20], dar este neîndoios că ea nu poate fi trecută sub tăcere.

Lévy-Bruhl și-a întemeiat ipoteza asupra caracterului prelogic al gîndirii popoarelor primitive, nu numai pe

[19] Una dintre excepții este O. S. Ahmanova, care în lucrarea *Ocerki po obșcei i russkoi leksikologhii* (Moscova, 1957) consacră cîteva pagini expunerii teoriei lui Sapir—Whorf. Autoarea merge, însă, atît de departe în critica ei, încît desființează de fapt teoria (după opinia mea, pe nedrept).

[20] De exemplu, Paul Hende în lucrarea *Language, Thought and Culture* care este prima parte a unei ample lucrări colective cu același titlu, (Ann Arbor, 1958) scrie despre ipoteza lui Whorf: „Abia după efectuarea unui mare număr de investigații de acest gen va putea fi formulată o ipoteză asupra trăsăturilor gramaticale care, în general, pot fi corelate cu cultura. Aceasta nu înseamnă, desigur, că cercetările făcute pînă acum nu ar avea valoare; numai că ele au fost doar începutul unui studiu mai profund. Înainte de a trece la formularea ipotezelor particulare, trebuie strînsă o mare cantitate de date; aceasta se întîmplă însă frecvent în momentul apariției unei noi științe" (p. 24).

analiza unor fenomene cum ar fi participarea. Concretitudinea gîndirii, lipsa denumirilor generale, sistemul de numeraţie specific, etc., remarcate de el, trebuiau să facă dovada caracterului specific al gîndirii primitive şi, totodată, a nivelului ei mai scăzut. Această teză a fost infirmată de cercetările etnologice (şi lingvistice). Ipoteza lui Sapir-Whorf nu are nimic comun cu această teză. Ca demonstraţie, voi cita o formulare a lui Sapir, care polemizează cu Lévy-Bruhl, şi este diametral opusă tezei sale:

„Chiar cel mai înapoiat, sub raport cultural, boşiman sud-african vorbeşte cu ajutorul unui sistem simbolic bogat în forme, care, în esenţă, poate fi foarte bine comparat cu limba unui francez instruit. Se înţelege, de la sine, că noţiunile mai abstracte sînt departe de a fi complet reprezentate în limba sălbaticilor şi că aceasta nu conţine o terminologie bogată şi o discriminare fină a nuanţelor, ce reprezintă expresii ale unei înalte trepte de cultură. Dar, tipul de dezvoltare a limbii, paralel dezvoltării istorice a culturii, pe care, în stadiile sale mai tîrzii, îl punem în legătură cu noţiunea de literatură, este, în cel mai bun caz, un fenomen superficial. Adevăratul fundament al limbii — dezvoltarea unui sistem fonetic desăvîrşit, asocierea specifică a unor elemente de limbaj cu noţiunile şi un aparat complex de exprimare formală a oricărui gen de relaţii — îl găsim într-o formă complet pusă la punct şi sistematizată în toate limbile pe care le cunoaştem. *Multe limbi primitive au o bogăţie de forme şi o abundenţă de mijloace expresive, care depăşesc cu mult posibilităţile formale şi expresive ale limbilor civilizaţiei contemporane*“[21].

Ideea că limbile popoarelor primitive nu numai că nu sînt mai prejos faţă de acelea ale popoarelor civilizate, ci chiar le întrec în anumite privinţe, se întîlneşte şi la Whorf. Aşadar, este o concepţie cu totul diferită de a lui Lévy-Bruhl. Ceea ce uneşte cele două concepţii este numai

[21] E. Sapir, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York, 1921, p. 22.

metoda comună de cercetare a proceselor de gîndire prin intermediul fenomenelor de limbă.

Ideea fundamentală a ipotezei Sapir-Whorf se găsește încă la Franz Boas. În 1911, în introducerea la *Handbook of American Indian Languages*, acesta scria: „Cred că studiul teoretic al limbilor indienilor nu este mai puțin important decît cunoașterea lor practică; cercetarea pur lingvistică este o parte inalienabilă a studiului profund al psihologiei popoarelor lumii" (p. 63).

„Pentru studiul formării elementelor etnice fundamentale, limba pare să fie unul dintre domeniile cele mai instructive. Imensul avantaj pe care-l prezintă lingvistica în acest domeniu constă în faptul că cristalizarea unei categorii rămîne întotdeauna inconștientă; de aceea, procesele care au dus la formarea ei pot fi urmărite, sărind peste explicațiile secundare, care duc la confuzii și îngreuiază cercetarea, iar în etnologie ele apar atît de frecvent încît de obicei umbresc cu totul adevărata istorie a dezvoltării ideii" (pp. 70—71)[22].

În 1929, E. Sapir a dezvoltat această idee în lucrarea *The Status of Linguistics as a Science:*

„Limba este un ghid în realitatea socială. Deși, de obicei, sociologii nu-l acceptă ca un domeniu principal al preocupărilor lor, limba determină în mare măsură considerațiile noastre asupra problemelor și proceselor sociale. Ființele omenești nu trăiesc exclusiv nici în lumea obiectivă, nici în lumea activității sociale, în înțelegerea obișnuită a termenului, fiind într-o măsură importantă la cheremul limbii care servește drept mijloc de comunicare în societatea lor. Este greșită convingerea că oamenii s-ar adapta la realitate fără ajutorul limbii, despre care se spune că ar fi doar un mijloc accidental și secundar pentru rezolvarea unor probleme particulare ale comunicării și ale gîndirii. Se poate spune chiar că, în mare măsură,

[22] Apud H. Hoijer, *The Sapir-Whorf Hypothesis*, în H. Hoijer (red.), *Language in Culture*, The Univ. of Chicago Press, 1955, pp. 92—93.

«lumea reală» este construită inconștient pe baza deprinderilor lingvistice ale grupului. Nu există două limbi care să fie atît de asemănătoare încît să putem considera că ele exprimă aceeași realitate socială. Lumile în care trăiesc societăți diferite sînt lumi deosebite, și nu doar aceeași lume, pe care au fost lipite etichete diferite... Vedem, auzim și simțim astfel și nu altfel, în mare măsură pentru că deprinderile lingvistice ale societății noastre predetermină alegerea și interpretarea"[23].

În studiul *Conceptual Categories of Primitive Languages* Sapir adaugă:

„Legătura dintre limbă și experiență este foarte adesea înțeleasă greșit. Limba nu este un catalog mai mult sau mai puțin sistematic al varietăților experienței, care par esențiale diverșilor indivizi, cum se crede în mod naiv cîteodată, ci o structură simbolică creatoare, autonomă, care nu numai că ține de o experiență, dobîndită în mare măsură fără ajutorul ei, dar și, în esență, determină experiența noastră, datorită desăvîrșirii ei formale, precum și datorită faptului că proiectăm inconștient speranțele implicate în ea asupra domeniului exprienței"[24].

Ideea fundamentală a lui Sapir poate fi formulată astfel: limba este un factor activ în formarea tabloului nostru asupra lumii, care se deosebește ca atare după sistemul de limbă pe care îl folosim.

Această idee a preluat-o Benjamin Lee Whorf, plasînd-o la baza cercetărilor sale asupra limbilor triburilor indiene, îndeosebi asupra limbii Hopi. Whorf pune următoarea întrebare: în ce fel deosebirile existente în sistemele lingvistice influențează deosebirile din imaginea pe care o avem despre lume? Paralel apare o altă problemă, de asemenea importantă: ce anume influențează deosebirile dintre sistemele lingvistice, în particular cum acționează

[23] „Language" 1929, vol. 5 (din E. Sapir, *Culture, Language and Personality*, Berkeley, 1957, pp. 68—69).

[24] „Science", 1931 (apud Henle, *op. cit.*, p. 1).

asupra acestor deosebiri mediul social, în care trăiesc oamenii ce folosesc diversele limbi?

Whorf cercetează prima problemă pe baza materialului concret al limbii Hopi (ipoteza lui Sapir-Whorf se bazează, de asemeni, pe studiul altor limbi ale triburilor indiene, de exemplu cercetarea lui Hoijer asupra limbii Navaho). Atît Whorf cît și alți cercetători ai limbilor indiene par să confirme teza lui Sapir despre rolul activ al limbii în formarea tabloului lumii, ceea ce, de altfel, nu trebuie să suscite îndoieli de ordin filozofic, în cazul unor interpretări moderate. Formulînd această teză, Sapir a trasat totodată programul cercetărilor care urmau să o confirme. În particular, trebuiau comparate limbile indo-europene cu sistemul celor indiene și africane. Acest program a fost realizat de Whorf: el a ajuns la concluzia că deosebirile din interiorul sistemului limbilor indo-europene sînt atît de mici în comparație cu deosebirile fiecăreia dintre aceste limbi față de limba Hopi, încît pot fi considerate ca un grup omogen, pe care l-a denumit SAE *(Standard Average European)*. Comparînd apoi limbile SAE cu Hopi, Whorf pune următoarea problemă: care este relația dintre sistemul limbii și percepție, pe de o parte, și organizarea experienței față de modelele de comportament, pe de alta?

„Partea din totalul cercetărilor pe care o expunem aici poate fi exprimată prin două întrebări: 1) În experiența tuturor oamenilor, sînt oare date, sub aceleași forme, în esență, noțiunile noastre de «timp», «spațiu» și «materie», sau ele sînt determinate parțial de structura diverselor limbi? 2) Există oare o înrudire constatabilă între: a) normele de civilizație, normele comportamentale, și b) structurile lingvistice, înțelese în modul cel mai larg?“[25].

În urma cercetărilor, Whorf ajunge la concluzia că sistemul limbii influențează modul de percepție, experiența și comportamentul. Sistemul limbii Hopi determină perce-

[25] B. L. Whorf, *The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language*, în B. L. Whorf. *Language, Thought and Reality*, [S.U.A.], 1957. p. 138.

perea realității ca *evenimente*, și nu ca lucruri concepute static, determină o înțelegere specifică a timpului (în legătură cu aceasta, Whorf face o anumită analogie cu teoria einsteiniană a relativității) — în limba Hopi nu există o categorie generală de «timp».

„Limba Hopi este capabilă să exprime și să descrie corect, sub raport pragmatic și operațional, toate fenomenele observabile din Univers. De aceea, ar fi cu totul neîntemeiată presupunerea că gîndirea Hopilor ar conține noțiuni, cum ar fi curgerea «timpului», percepută intuitiv, sau că intuiția indianului Hopi îi comunică această noțiune ca pe una dintre datele ei. După cum este posibil un număr arbitrar de geometrii diferite, altele decît geometria euclidiană, care pot să descrie tot atît de perfect relațiile spațiale, sînt posibile și descrieri ale universului, toate la fel de fidele, dar care nu conțin reprezentările cunoscute de spațiu și de timp. Punctul de vedere al fizicii actuale — teoria relativității — este una dintre aceste concepții, exprimată în categorii matematice; viziunea despre lume a indianului Hopi este alta, cu totul diferită, nematematică și lingvistică"[26].

În legătură cu ipoteza sa, Whorf formulează o serie de principii, dintre care, pe prim plan se situează următoarele două.

Primul este principiul relativității lingvistice, conform căruia oamenii percep realitatea oarecum în funcție de categoriile de gîndire pe care le impune limba. Whorf scrie:

„Acest fapt are o importanță deosebită pentru știința contemporană, deoarece din el rezultă că nimeni nu este liber să descrie natura absolut independent, și cu toții sîntem legați de anumite moduri de interpretare, chiar atunci cînd ne credem cu desăvîrșire liberi. Un om mai liber decît alții în această privință, ar fi lingvistul care cunoaște o mulțime de sisteme dintre cele mai variate.

[26] B. L. Whorf, *An American Indian Model of the Universe*, în *loc. cit.*, p. 58.

Dar, pînă acum, asemenea lingviști „liberi" n-au existat. Așadar, ne lovim de un nou principiu de relativitate care spune că fenomene fizice similare permit crearea unui tablou similar al universului numai cu condiția asemănării sau, cel puțin, a corelativității sistemelor lingvistice"[27].

Al doilea principiu este acela al necesității obiective a sistemului limbii, care spune că modul de gîndire și de percepere a realității, impus de sistemul limbii, nu depinde de conștiința individului.

„În esență, gîndirea este extrem de enigmatică, iar cercetarea limbii poate s-o lumineze mai bine decît alte cercetări care se pot întreprinde în legătură cu procesul de gîndire. Această cercetare arată că gîndirea individului este supusă legilor indestructibile ale structurilor, de care el nu devine conștient. Aceste structuri sînt inaccesibile percepției, care sistematizează confuz limba maternă, ceea ce se poate vedea destul de clar dacă vom compara fără idei preconcepute deosebirile dintre limbi, mai ales dacă ele aparțin unor familii diferite. Omul gîndește într-o limbă anumită: engleză, sanscrită, chineză. Dar, fiecare limbă este un vast sistem de structuri, diferite una de alta, în care, prin cultură, au fost stabilite și ordonate forme și categorii, cu ajutorul cărora, oamenii nu numai că comunică, ci și analizează natura, observă și omit diverse tipuri de conexiuni și fenomene, dirijează înțelegerea și ridică edificiul conștiinței individuale"[28].

Acestea toate nu constituie însă decît o latură a chestiunii. Dacă ne limităm numai la ea, apare pericolul interpretărilor subiectiviste și convenționaliste. Dar, ipoteza lui Whorf ne oferă și alte concluzii, referitoare la influența mediului asupra formării limbii. Așadar, obținem un fel de dialectică a relațiilor dintre mediu și limbă, care se opune cu succes relativismului și convenționalismului.

Iată cum explică Whorf deosebirile dintre limba Hopi și SAE:

[27] B. L. Whorf, *Science and Linguistics*, în *loc. cit.*, p. 214.
[28] Idem, *Mind and Reality*, în loc. cit., p. 252.

„Dacă am putea citi istoria Hopi, am găsi în ea doi factori care se influențează reciproc: tipul specific de limbă și un ansamblu specific de influențe culturale și sociale.

O societate agricolă pașnică, izolată din cauza condițiilor geografice și a existenței unor triburi nomade dușmane; viața într-un ținut unde cantitatea de precipitații este insuficientă, unde pămîntul dă recolte numai în urma unei munci grele și încordate (de unde importanța perseverenței și a eforturilor continue); necesitatea muncii colective (de unde accentul pe psihologia muncii în colectiv și, în general, pe factorii psihici); recolta și precipitațiile ca principale criterii de valoare; necesitatea unor *pregătiri* minuțioase și a unor precauții de lungă perspectivă, pentru ca pămîntul să dea rod în condițiile unui climat capricios; conștiința deplină și clară a dependenței de natură, care generează rugăciunea și atitudinea religioasă față de forțele naturii, în special adorația și religia ploii binecuvîntate, — toate aceste elemente au influențat structurile lingvistice Hopi, cristalizîndu-le dar și fiind supuse influenței acestora, și au format pînă la urmă concepția despre lume a acestui trib“[29].

Această explicație materialistă a trăsăturilor spirituale reflectate în limba Hopi își găsește concretizare în raport cu diverse manifestări ale influenței mediului asupra limbii, în special asupra bagajului ei lexical. De exemplu, Whorf explică prin condițiile specifice de trai și prin trebuințele corespunzătoare varietatea denumirilor pe care le folosesc eschimoșii pentru zăpadă, în timp ce aztecii foloseau pentru zăpadă același cuvînt ca și pentru gheață și frig, iar noi o denumim cu un singur nume. De altfel, el merge aici pe urmele lui Sapir, care explică în același fel bogăția și concretitudinea cuvintelor ce servesc la denumirea diverselor animale marine în limba Nootka, a plantelor și a topografiei în limbile locuitorilor pustiului,

[29] B. L. Whorf, *The Relation of Habitual Thought and Behavior*, în loc. cit., pp. 157—158.

etc. În mod similar se explică absența cuvintelor pentru denumirea unor culori la indienii Navaho, iar pe de altă parte, prezența în limba lor a unor cuvinte diferite pentru diversele nuanțe de negru, care n-au la noi denumiri speciale. La fel cu alți cercetători contemporani, Whorf explică concretitudinea limbii popoarelor primitive prin condițiile lor de trai particulare și nu prin nivelul inferior de dezvoltare. Din toate acestea rezultă clar că Whorf, subliniind influența limbii asupra modului nostru de a percepe lumea, nu formulează teza unei determinări unilaterale a cunoașterii de către limbă, dîndu-și seama, totodată, de cealaltă latură a chestiunii: formarea limbii de către realitate, de către condițiile materiale ale vieții sociale.

Aceste observații asupra ipotezei Sapir-Whorf sînt o încercare de a expune ideile ei principale. Consider util s-o fac, dată fiind importanța lor filozofică, precum și faptul că sînt puțin cunoscute.

Este interesantă și coincidența dintre ideile fundamentale ale lui Whorf și rezultatele unor cercetări efectuate cu totul independent de către alți savanți. Îndeosebi, aș vrea să atrag atenția asupra cercetărilor lui Malinowski, referitoare la populația Trobrians și îndeosebi remarcabila sa lucrare *The Problem of Meaning in Primitive Languages*.

În lumina considerațiilor anterioare asupra relațiilor dintre limbă și realitate, merită să revenim la concepția convențională a limbii, ca sistem arbitrar de reguli, la concepția limbii-joc de care m-am mai ocupat.

Cercetările de psihologie, de psihopatologie și, în sfîrșit, de etnologie ne determină să respingem această concepție, ca venind în contradicție cu faptele, care atestă că limba este legată de realitate printr-o relație specială de reflectare, ea îndeplinind, totodată, un rol activ în formarea conștiinței noastre, a tabloului nostru asupra lumii. Realitatea formează limba care, la rîndul ei, formează tabloul nostru asupra realității. De unde apar atunci concepțiile extremiste ale convenționalismului, care rup

limba de realitate și o transformă astfel în unic obiect de analiză filozofică?

Pot cita aici două cauze principale ale acestei situații:

1) Dorința legitimă de a sublinia rolul activ al limbii în procesul de cunoaștere și în formarea tabloului nostru asupra lumii. Acesta este sîmburele rațional al teoriilor convenționaliste care — cum face convenționalismul radical al lui Ajdukiewicz — subliniază rolul variabilității aparatului conceptual în obținerea unui tablou variabil al lumii.

2) Trecerea nejustificată de la această teză la afirmarea caracterului arbitrar al alegerii cutărui sau cutărui aparat conceptual, deci și a cutărui sau cutărui tablou al lumii. Aici se face simțită confuzia între limba naturală și limbajele formalizate (despre care am vorbit mai înainte), precum și dorința de a evita polisemia limbii uzuale, trecînd la un limbaj „ideal“ construit artificial (voi mai reveni la această chestiune ulterior).

Cît privește cerința de a analiza limba și a o transforma în obiectul unic al analizei filozofice, putem trage următoarele concluzii pe baza raționamentelor precedente.

Analiza limbii nu este, contrar concepțiilor răspîndite ale convenționaliștilor, nici o problemă autonomă nici una exhaustivă.

Ea nu este o problemă autonomă, deoarece concepția limbii-joc, a limbii-formațiune arbitrară, contravine faptelor care atestă legături complexe între limbă și realitate și formarea limbii-gîndire în procesul reflectării realității în conștiința oamenilor. În ultimă instanță, cu ajutorul analizei limbii, ca fenomen social integral, vrem să aflăm cîte ceva despre realitate. Căci, respingînd ideea structurii limbii ca *analogon* al structurii realității, susțin teza reflectării specifice a realității de către limba-gîndire. De la analiza limbii sîntem conduși: întîi, la înțelegerea procesului de cunoaștere; al doilea, la cunoașterea unor aspecte ale realității obiective, inclusiv ale celei sociale.

Analiza limbii nu este suficientă pentru cunoașterea realității. Limba nu este obiectul unic al analizei, în ge-

neral, și al celei filozofice, în special. Desigur, ea constituie un important obiect de cercetare, și aceasta nu numai din cauza pericolului paradoxurilor și al antinomiilor, ci în primul rînd pentru că prin analiza limbii putem ajunge la alte rezultate cognitive. Limba este un obiect de cercetare deosebit de important pentru filozofie, care generalizează și sintetizează rezultatele științelor particulare, iar studiul aspectelor specifice ale procesului de cunoaștere poate fi considerat, în general, ca un domeniu autonom al cercetărilor filozofice. De aceea, problemele legate de limbă ocupă unul dintre locurile de frunte nu pentru că, așa cum își închipuiau neopozitiviștii, *unica* sarcină a filozofiei ar consta în explicarea înțelesului expresiilor, ci pentru că explicarea înțelesului expresiilor este, de asemenea, una dintre sarcinile cele mai importante ale filozofiei.

Cu alte cuvinte, în rezultatele cercetărilor obținute de științele particulare, despre care am vorbit mai sus, se constată o confirmare a tezei, menționate de repetate ori, referitoare la necesitatea de a deosebi net cele două aspecte ale așa-numitei metode de analiză semantică. Una dintre ele este legată de interpretarea ponderată a exigențelor acestei analize iar în forma pe care i-o dă, de exemplu, Kotarbiński, ea este pe deplin acceptabilă și pentru noi: ea constă în exigența cu totul firească de a înțelege exact *ce anume* se vorbește și *despre ce* se vorbește, adică în exigența unui mod de exprimare precis și limpede. Celălalt aspect este legat de interpretarea extremistă a acestei exigențe și implică întregul conținut subiectivist al filozofiei semantice. Și în acest caz se vorbește despre analiză semantică, dar problema este astfel înțeleasă încît cercetarea și clarificarea semnificației expresiilor constituie *unica* sarcină a filozofiei, deoarece limba ar fi unicul obiect al acestei analize, iar tot restul, pseudoprobleme rezultate din utilizarea greșită a limbii (cum spunea Carnap: din folosirea ei materială, și nu formală). Această din urmă înțelegere a metodei analizei semantice este radical deosebită de cea precedentă și este principial inaccepta-

bilă pentru adepții filozofiei materialiste (deoarece implică o rezolvare subiectivistă a problemelor fundamentale ale filozofiei). Mai mult: este cu totul evident că o asemenea înțelegere este inacceptabilă pentru oricine acordă preferință unei aprecieri științifice și lucide a faptelor, și nu speculațiilor filozofice de pe pozițiile metafizicii, chiar dacă acestea se prezintă sub voalul unor formulări antimetafizice.

3. Limba și comunicarea efectivă

După ce am pus în evidență funcțiunea comunicativă a limbii, care constă în transmiterea unor conținuturi gîndite, și funcțiunea de formulare a ideilor, care constă în faptul că gîndim întotdeauna într-o limbă anumită (unii consideră că este propriu-zis aceeași funcțiune, deoarece interpretează gîndirea neînsoțită de sunete ca pe un fel de conversație cu noi înșine), ne vom concentra atenția asupra aspectului special al funcțiunii de comunicare. Ne va interesa comunicarea *efectivă*, adică aceea care realizează în fapt *comunicarea* a cel puțin doi oameni, dintre care unul folosește o anumită limbă pentru a transmite celuilalt gîndurile sau simțămintele lui, iar celălalt înregistrînd semnele concrete ale respectivei comunicări, le *înțelege* așa cum le concepe interlocutorul său și este de acord. Cunoașterea cauzelor de reușită sau de eșec în procesul comunicării interumane, adică a cauzelor care facilitează sau împiedică acest proces, are o uriașă importanță din punct de vedere social.

Înțelegerea semnelor, înțelegerea limbii constituie fundamentul comunicării. Pentru a înțelege un semn trebuie să-l înregistrăm și, totodată, să trăim un act psihic: unul în cazul vorbirii sonore, cînd semnul verbal este „transparent la semnificație", altul în cazul tuturor celor-

lalte semne, care, într-un fel sau altul, se traduc în limba sonoră.

În acest din urmă caz avem de-a face cu un proces psihic complex, care cuprinde asociația, raționamentul etc. Dar aceste probleme îl interesează mai ales pe psiholog și formează domeniul cercetărilor psihologice. De aceea, trec aici peste ele, ca și peste toate problemele adiacente (înțelegerea ca act, înțelegerea ca dispoziție, etc.). Rețin un singur aspect al acestei problematici, care ne permite trecerea la tema noastră: deosebirea dintre înțelegerea semnului și înțelegerea intențiilor celui care ne transmite semnul. Să luăm un exemplu concret (îl iau de la Martinak). Copilul unui acar, care a văzut de multe ori acțiunile tatălui său, iese cu un fanion roșu pe linie, îl agită și oprește un tren. Mecanicul a înțeles semnul, dar n-a înțeles intențiile celui care l-a emis. Copilul a agitat fanionul nu pentru că voia să oprească trenul; el nici nu-și dădea seama de urmările faptei sale.

Este un exemplu banal. El arată numai că semnele convenționale — fixate prin tradiție — au, din punct de vedere social, o semnificație obiectivă, care nu coincide neapărat cu intențiile subiective ale oamenilor ce folosesc aceste semne, fără să cunoască respectiva convenție. Ca exemplu poate servi orice fapt de îndeplinire a unor acțiuni, cărora cineva le-a atribuit o semnificație convențională, necunoscută nouă.

Deosebirea dintre înțelegerea semnului și înțelegerea intenției celui care îl emite, îl folosește sau îl reproduce poate fi transpusă pe un teren cîtuși de puțin banal, dacă transformăm în obiect al analizei deosebirea dintre înțelegerea unor cuvinte polisemice sau ininteligibile și înțelegerea intenției celor ce pronunță aceste cuvinte. Aici sînt posibile numeroase confuzii, de la cele mai simple, în care nu știm ce limbă, poloneză sau rusă, folosește cel care pronunță cuvintele „Brak jest much"* (exemplul îi

* „Brack jest much" înseamnă în l. poloneză „nu sînt muște", iar în l. rusă „căsătoria mănîncă muște" (*N. trad.*).

aparţine lui Kotarbiński), căci, în fiecare din cele două limbi, aceste enunţuri, care sună la fel, sînt cu totul diferite ca înţeles, şi pînă la unele în care, într-o limbă dată, apar cuvinte polisemice şi omonime, ceea ce poate determina o înţelegere greşită a intenţiilor interlocutorului. Un al doilea izvor de confuzii îl formează expresiile neriguroase care, nefiind definite strict, admit cele mai variate interpretări.

O problemă mai complicată constă în a face distincţie între înţelegerea semnificaţiei enunţurilor şi adoptarea convingerilor legate de ele. Cu alte cuvinte, este vorba despre deosebirea dintre comunicare. în sens de transmitere a *semnificaţiilor* unor expresii, şi comunicare, în sens de transfer de *convingeri*. Dacă, spre deosebire de neînţelegere, vom denumi *înţelegere* orice proces în care un interlocutor emite semne, iar celălalt recepţionează aceste semne, astfel încît amîndoi *înţeleg la fel* aceste semne, atunci vom denumi *comunicare efectivă* acest proces, cînd înţelegerea identică a semnelor este însoţită de *convingeri identice*. Cînd doi călători, care s-au rătăcit în pădure, se gîndesc în ce direcţie urmează să meargă pentru a ajunge la locul dorit, şi dacă, în sfîrşit, unul dintre ei spune: „Acum trebuie s-o luăm spre dreapta, căci, după hartă, numai aşa putem ajunge la N“, atunci cuvintele „iată, acum ei s-au înţeles“ pot fi interpretate fie în sensul că amîndoi interlocutorii înţeleg la fel semnificaţia propoziţiei că trebuie s-o ia spre dreapta (ceea ce nu s-ar putea întîmpla dacă unul n-ar cunoaşte destul de bine limba celuilalt), fie în sensul că ei sînt de acord s-o apuce pe drumul indicat. Această a doua posibilitate va constitui, conform terminologiei pe care am propus-o, o comunicare efectivă. Pentru a ajunge la o comunicare efectivă trebuie să se realizeze, în prealabil, un acord asupra înţelegerii identice a semnificaţiei enunţurilor.

Printre piedicile care îngreuiază comunicarea interumană, respectiv care provoacă o înţelegere diferită a unor anumite expresii de către interlocutori, trebuie să menţionez ca principale (presupunînd că interlocutorii posedă

bine limba în care vorbesc) *polisemia* și *lipsa de rigoare* a expresiilor, precum și *ipostazierile lingvistice*. Metoda de precizare a înțelesului expresiilor, denumită cîteodată analiză semantică, tinde să elimine aceste defecte ale limbii. Dacă exigența metodei de analiză semantică nu depășește aceste limite, respectiv dacă ea se mărginește la precizarea înțelesului expresiilor, ea nu suscită nici un fel de obiecții, ba chiar, dimpotrivă — repet — găsește sprijinul oricărei orientări filozofice, care pretinde a fi științifică. Să cercetăm mai amănunțit la ce conduce această exigență (nu vreau decît să pun problema, deoarece o analiză mai profundă a lipsei de rigoare a expresiilor și a ipostazierilor lingvistice ar necesita o cercetare specială).

Trebuie să distingem net polisemia expresiilor și lipsa lor de rigoare, deși cele două aspecte sînt înrudite. Distincția este practic importantă din punctul de vedere al aplicării analizei semantice: polisemia poate fi eliminată cu ajutorul acestei metode, pe cînd lipsa de rigoare a expresiilor are un caracter obiectiv și nu poate fi complet eliminată.

Polisemia expresiilor apare mai ales în două forme. Cazul cel mai obișnuit îl constituie așa-numitele omonime: același înveliș sonor cuprinde semnificații cu totul diferite (este adevărat că istoria limbii poate să dezvăluie cîteodată legăturile și trecerile dintre aceste semnificații). Un fenomen mai complicat din punctul de vedere al cerințelor analizei semantice este polisemia propriu-zisă, bazată pe faptul că, în funcție de contexte, un cuvînt are semnificații diferite, chiar dacă apropiate. Avem de-a face cu omonimia, de exemplu, în cazul cuvîntului „broască“, care poate însemna un mecanism pentru închiderea ușii sau un animal, iar cu polisemia propriu-zisă, atunci cînd avem conștiința unei legături între semnificații, de exemplu în cuvîntul „a merge“, care înseamnă și „a te mișca“ și „a funcționa“. Este cu totul evident că nu există o demarcație netă între omonimie și polisemia propriu-zisă. Pericolul confuziilor în cele două forme de polisemie poate fi înlăturat prin plasarea într-un context

anumit, sau definind *expressis verbis* în care înțeles anume folosim cuvintele.

Situația se schimbă în ceea ce privește lipsa de rigoare a cuvintelor. Această problemă, deosebit de interesantă din punct de vedere filozofic, abordată de mulți cercetători, a condus în prezent la numeroase concepții fertile și i s-a consacrat o literatură vastă[30]. Max Black distinge cuvinte generale și cuvinte neriguroase, caracterizînd deosebirea dintre ele în felul următor: „Teritoriul finit al cîmpului de aplicabilitate al unui cuvînt este un indiciu al *generalității* sale, iar un teritoriu finit, fără un hotar bine determinat, indică un cuvînt neriguros“[31].

La drept vorbind, Black repetă aici definiția lui Marty, care scria:

„Cînd vorbim despre lipsa de rigoare a unui cuvînt avem în vedere fenomenul care constă în *imprecizia determinării limitelor aplicabilității acestui cuvînt*“[32].

Marty se referă la denumiri, iar Black extinde — în mod justificat — această teză, la cuvinte, în general. În adevăr, un cuvînt neriguros este un cuvînt general, care nu are limite de aplicabilitate bine definite. Astfel de cuvinte au întotdeauna o zonă „de frontieră“ despre care nu se poate spune cu siguranță dacă poate sau nu să cuprindă respectivul cuvînt. Marty dă ca exemplu cuvintele de tipul: „vreo sută“, „dulceag“, „verzui“, „micuț“, „mare“, „repede“, „încet“ etc.

[30] Problema cuvintelor neriguroase a fost studiată de Peirce (cf. W. B. Gallie. *Peirce and Pragmatism*, Edinburgh. 1952, pp. 173—180). Observații subtile în această problemă se găsesc în lucrarea lui Antoine Marty. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, vol. 1, Halle, 1908, p. 527 urm.). Bertrand Russell a consacrat acestei probleme cunoscuta sa lucrare *Vagueness* („Australasian Journal of Philosophy“, 1, 1923), iar Max Black o lucrare intitulată tot *Vagueness*.

[31] M. Black, *op. cit.*, în M. Black, *Language and Philosophy*, p. 31.

[32] A. Marty, *op. cit.*, p. 527.

Dacă facem abstracţie de termenii ştiinţifici, stabiliţi prin convenţie, lipsa de rigoare este caracteristică pentru toate cuvintele. Această trăsătură reflectă relativitatea oricărei clasificări, ce se exprimă în denumirile sau cuvintele generale. Lucrurile şi fenomenele realităţii obiective sînt mult mai complexe şi mai multilaterale decît poate să redea clasificarea şi cuvintele care o exprimă. În realitatea obiectivă există treceri între clasele de lucruri şi fenomene diferenţiate prin cuvinte, şi tocmai aceste treceri, aceste fenomene „de frontieră" constituie baza a ceea ce se numeşte lipsa de rigoare a cuvintelor. Aşa trebuie înţeleasă afirmaţia că lipsa de rigoare a cuvintelor este un fenomen *obiectiv*. Black foloseşte altă argumentare: „Lipsa de rigoare este o trăsătură obiectivă a seriei la care poate fi aplicat un simbol neriguros"[33]. De aceea, singurul mod de a elimina lipsa de rigoare a cuvintelor este o convenţie care delimitează exact hotarele cîmpului la care se referă respectivul cuvînt (deşi, în realitate, nu există asemenea hotare precis definite). Ştiinţa recurge adesea la precizarea termenilor printr-o convenţie arbitrară. De exemplu, atunci cînd, pentru anumite scopuri, stabilim că vom denumi, prin cuvîntul „torent", o apă care curge într-o albie nu mai lată de un metru, iar prin cuvîntul „pîrîu", o apă a cărei albie are lăţimea de 2 m, etc. Poate oare această să folosească în practică? Fireşte. Importanţa unor astfel de fixări, în esenţă arbitrare, este în afară de îndoială. Dar, cum am mai spus, realitatea nu se încadrează în delimitări atît de „riguroase". Şi, tocmai de aceea, putem spune că eliminarea completă a cuvintelor neriguroase ar sărăci mult limba. Aceasta nu înseamnă că iau poziţie împotriva rigorii enunţurilor, împotriva tendinţei de a elimina polisemia cuvintelor şi confuziile legate de ea, ci numai că indic limitele obiective ale acestei tendinţe. Pe această bază devine deosebit de clar falimentul concepţiei unui limbaj „ideal".

[33] M. Black, *op. cit.*, p. 42.

Aspirația nostalgică a unor curente filozofice către un limbaj „ideal“ apare din veșnicile plîngeri în legătură cu imperfecțiunea limbii, izvorul atîtor greșeli în cunoașterea noastră. De aici provin tendințele extremiste, de la Platon și pînă la Bergson, care opun cunoașterii lingvistice „eronate“ o cunoaștere nelingvistică „autentică“. Alți gînditori ca Descartes în *Meditații*, Bacon în *Noul organon* sau Berkeley în *Tratat* vorbesc cu amărăciune despre limbă ca izvor de greșeli și erori, ne învață să fim precauți în utilizarea acestui instrument de cunoaștere. Alții, care aderă la teza analogiei dintre structura limbii și structura realității, consideră că pericolul unei limbi „rele“ constă în proiectarea verbalismului asupra realității, determinînd o interpretare greșită a acesteia, în sensul că, în mod eronat, considerăm particularitățile cuvintelor drept particularități ale lucrurilor (de exemplu, Russell în *Vagueness*), iar utilitatea unei limbi „bune“ ei o văd, mai ales, în posibilitatea ca, prin cunoașterea unei asemenea limbi, să ajungem la cunoașterea realității. O consecință a acestor concepții este afirmația că crearea unui limbaj „ideal“ va însemna o ieșire din toate dificultățile filozofice. Devine clar de ce printre adepții acestor concepții au predominat logicienii, îndeosebi specialiștii în logica matematică. Oamenii obișnuiți să opereze cu semne matematice și logice, obișnuiți să construiască sisteme și limbaje formalizate, au cedat cu ușurință tentației de a crea o limbă perfectă, ideală, care să permită eliminarea tuturor imperfecțiunilor lingvistice, generatoare de erori în cunoaștere. Cei mai de seamă reprezentanți ai acestei tendințe au fost Russell și Wittgenstein. Ei au elaborat o teorie, care afirmă că, prin studiul gramaticii, îndeosebi al sintaxei limbii, putem cerceta realitatea: ei au creat astfel bazele teoriei, care a devenit atît de „la modă“, într-o perioadă mai tîrzie a neopozitivismului, și care susține că analiza logică a sintaxei limbii ar fi *unica* preocupare a filozofiei. Russell și Wittgenstein au dezvoltat și teza potrivit căreia, prin construirea unui limbaj ideal, cu o sintaxă logică perfectă, s-ar putea ajunge la elimina-

rea totală a nonsensurilor. Această concepţie a fost, la rîndu-i, preluată şi larg răspîndită de către neopozitivişti[34].

[34] În anul 1903, în *The Principles of Mathematics* Bertrand Russell scria: „După mine, studiul gramaticii poate lămuri problemele filozofice mai bine decît îşi închipuie de obicei filozofii" (p. 42). Mulţi ani după aceea, în 1940, în lucrarea *An Inquiry into Meaning and Truth* el repetă, exprimîndu-se însă cu mai multă prudenţă: „...Cred că prin studiul sintaxei am putea, într-o anumită măsură, să ajungem la o importantă sumă de cunoştinţe asupra structurii lumii" (p. 347). Wittgenstein susţine aceeaşi concepţie. În Introducerea la *Tratat,* Russell constată că „Sarcina esenţială a limbii este de a afirma sau de a nega fapte. Dacă este dată sintaxa limbii, atunci înţelesul propoziţiei este determinat o dată ce cunoaştem înţelesul cuvintelor care o compun. Pentru ca o propoziţie să poată afirma un fapt, trebuie să existe ceva comun — oricum ar fi construită limba — între structura propoziţiei şi structura faptului" (p. 8).

Wittgenstein enunţă clar aceeaşi teză: „2.18. Ceea ce oricare imagine, indiferent de forma ei, trebuie să aibă comun cu realitatea, pentru ca să o poată reprezenta — corect sau eronat — este forma logică, adică forma realităţii".

Despre necesitatea de a construi un limbaj ideal şi despre funcţiunile lui, Wittgenstein scrie: „3.323. În limba obişnuită se întîmplă foarte frecvent ca acelaşi cuvînt să desemneze în moduri absolut diferite — adică să aparţină unor simboluri diferite — sau ca două cuvinte, care desemnează în moduri diferite, să fie folosite în propoziţie formal identic... 3.324. În felul acesta apar uşor cele mai fundamentale confuzii (de care este plină întreaga filozofie). 3.325. Pentru a evita aceste erori trebuie să folosim o anumită limbă a semnelor, care să excludă acele erori, nefolosind semne identice, pentru simboluri diferite, şi neutilizînd, în acelaşi fel, semne care desemnează în mod diferit. Adică o limbă a semnelor care să se supună gramaticii *logice*. sintaxei logice. (Simbolismul lui Frege şi Russell este un atare limbaj care, ce-i drept, nu elimină încă toate greşelile.)".

Aprobînd aceste concepţii ale lui Wittgenstein, Russell scrie în *Introducere:* „Limba perfectă sub raport logic are reguli de sintaxă, care previn nonsensul, şi simboluri simple, care au totdeauna un sens determinat şi unic. Domnul Wittgenstein cercetează condiţiile necesare pentru un limbaj logic perfect şi nu o face pentru că o anumită limbă este logic perfectă sau că ne considerăm a fi capabili să construim aici şi acum un asemenea limbaj; o face pentru că întreaga funcţiune a limbii se reduce la a avea semnificaţie, şi ea îndeplineşte această funcţiune numai întrucît se apropie de limbajul ideal, postulat de noi" (p. 12).

Concepția limbajului ideal a dat faliment, în primul rînd, din cauza legăturii ei indisolubile cu teza potrivit căreia structura limbii ar fi o reflectare a structurii realității. Limba perfectă ar trebui deci să posede o structură perfectă, care să reflecte fără greș structura realității. Dar, tocmai în aceasta constă eroarea întregii concepții, căci raționamentele ei formează un cerc vicios. Conform acestei concepții, cunoaștem structura realității prin structura limbii; dar, pentru a construi limbajul ideal trebuie să știm mai întîi care este structura acestei realități[35].

Dar, în contextul nostru, nu aceasta este problema cea mai importantă. Aici trebuie să ne preocupe o altă latură a problemei: inutilitatea construirii limbajului ideal (chiar dacă am renunța la teza analogiei de structură între limbă și realitate) din punctul de vedere al funcțiunii comunicative a limbii. Teza potrivit căreia comunicarea presupune lipsa de rigoare a cuvintelor poate părea paradoxală. Dar este un fapt. Dacă, printr-o convenție, am elimina lipsa de rigoare a cuvintelor, atunci — cum am mai spus — am sărăci limba și am limita într-atîta funcțiunea ei comunicativă și expresivă, încît rezultatul obținut ar fi diametral opus intențiilor noastre: procesul de comunicare între oameni s-ar realiza cu greutate, deoarece instrumentul comunicării ar fi deteriorat.

În legătură cu aceste observații care, repet, pot părea paradoxale, aș vrea să citez opinia cu care Max Black își încheie considerațiile asupra *Tratatului* lui Wittgenstein: „Fără îndoială că limba este ceva mult mai complicat decît ar putea rezulta din considerațiile autorilor menționați în acest eseu. Eroarea soluțiilor lor nu constă în metoda aplicată, ci în faptul că ei prezintă concluziile lor parțiale și aproximative ca și cum ar fi rezultatul unei analize temeinice și complete"[36].

35 Cf. I. M. Copi, *Artificial Languages*, în P. Henle (ed.) *Language, Thought and Culture*.
36 M. Black, *Wittgensteins „Tractatus"*, p. 165.

Renunțarea la limbajul ideal și la precizia absolută a enunțurilor nu înseamnă totuși abandonarea luptei pentru o precizie maximă. Nu putem elimina total lipsa de rigoare a cuvintelor, deoarece ea este o însușire obiectivă a lor. Dar putem limita această lipsă de rigoare sau, chiar, pentru anumite scopuri, o putem elimina total, prin aplicarea unor convenții corespunzătoare. Putem — și acesta este lucrul cel mai important — să eliminăm polisemia cuvintelor prin interpretarea lor în context, prin precizări ale definițiilor, etc. De asemenea, putem să micșorăm, sau în general să eliminăm pericolul confuziilor ce rezultă din ipostazierile limbii.

Avem de-a face cu o problemă veche și relativ simplă, și totuși ea îi preocupă pe filozofi de mult timp. Aceasta se explică, probabil, prin faptul că problema este legată de mari controverse, care țin de domeniul concepției asupra lumii, iar soluția ei depinde de poziția adoptată în această controversă.

J. S. Mill a spus cîndva foarte bine:

„A existat întotdeauna tendința evidentă de a presupune că, dacă ceva a căpătat o denumire, acest ceva trebuie să fie o ființă sau o entitate cu o existență proprie, autonomă; dacă nu există nici o ființă sau entitate reală, care să corespundă denumirii, oamenii nu-și imaginează totuși că nu există, ci cred că ea este ceva extrem de greu accesibil și enigmatic, ceva prea înalt ca să poată deveni obiect de percepție pentru simțuri"[37].

Este vorba aici despre o problemă veche, a cărei denumire tradițională este disputa asupra universaliilor. Dar, ea nu este totuși o problemă perimată, aparținînd evului mediu. Contrar unor anumite afirmații, ea este cu atît mai puțin o problemă pur lingvistică, fiind vorba despre o problemă ontologică importantă, legată și astăzi de controversa filozofică fundamentală dintre materialism și idealism și care apare în legătură cu diverse discuții din

[37] Apud C. K. Ogden și I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, p. XXIV.

sfera de probleme a științelor particulare. Platonicismul lui Cantor sau al lui Russell, reismul creat la sfîrșitul vieții de Franz Brentano (*Von den Gegenständen des Denkens*, 1915; *Über das Sein im uneigentlichen Sinn*, 1917) și, independent, de Kotarbiński, sînt o ilustrare limpede a acestei teze. Chiar autori care se situează departe de materialism, cum este W.v.O. Quine, autorul celor mai remarcabile lucrări publicate după război pe tema „existenței" și a ipostazierilor limbii, își dau seama că această problemă nu este legată strict de limbă.

„Nu este deci nimic uimitor în faptul că o dispută ontologică este redusă la una privind limba. Dar nu avem dreptul să tragem concluzia grăbită că esența ei ar sta în cuvinte. Faptul că problema poate fi redată prin termeni semantici nu înseamnă că este o problemă de limbă. «A vedea Neapole» înseamnă că dacă vom face ca vorbele «a vedea Neapole» să fie precedate de subiect, vom obține o propoziție autentică; totuși, a vedea Neapole nu este o problemă de limbă"[38].

Controversa asupra interpretării cuvintelor „este" și „există" pare numai la prima vedere o dispută lingvistică, o dispută despre cuvinte. Recurgînd la cea mai precaută formulare, putem spune încă o dată că este justificată exigența analizei semantice de a ține minte că existența unui cuvînt (este vorba în primul rînd despre denumiri) nu implică existența lucrului respectiv în accepția directă a cuvîntului „există" (adică în cea în care vorbim despre existența unei case, a unei mese, sau a altor obiecte). Este vorba, aici, nu despre eliminarea noțiunilor generale și despre născocirea, în acest scop, a unei limbi speciale, ci despre eliminarea ipostazierilor, adică a deducerii greșite a existenței unor „obiecte generale" din existența noțiunilor generale corespunzătoare. Tinzînd să elimine pericolele metafizicii idealiste din gîndire, limbajele formalizate folosesc o notație corespunzătoare (res-

[38] W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.). 1953, p. 16.

pectiv se marchează dacă obiectul despre care este vorba există cu adevărat sau nu). Dacă nu folosim o astfel de notaţie trebuie să ţinem minte pericolul ipostazierilor la interpretarea enunţurilor. Acesta nu este un instrument universal, dar în genere este eficace.

În conformitate cu cele arătate anterior, comunicarea (în sens de înţelegere identică a semnificaţiei enunţurilor de către interlocutori) este o condiţie necesară, dar nu şi suficientă, a comunicării efective. Pentru a realiza o comunicare efectivă, este nevoie, cum am mai spus, nu numai de înţelegerea identică a enunţurilor, ci şi de comunitatea convingerilor legate de ele. Iar aceasta nu mai este o problemă de lingvistică, ci mai curînd una de psihologie socială. Totuşi, trebuie să ţinem minte că această problemă, atît de importantă din punct de vedere social, este strîns legată de semantică, în accepţia largă a cuvîntului, constituind o componentă a acesteia.

Şi în acest domeniu există tradiţii serioase şi vrednice de stimă în literatura clasică. Cruciada lui Francis Bacon din *Noul organon* împotriva idolilor, îndeosebi împotriva *idola specus, fori* şi *theatri* constituie un foarte bun exemplu pentru preocupările avute de un filozof, în luptă împotriva prejudecăţilor, faţă de problemele sociotehnicii, un exemplu de înţelegere a importantului rol al psihologiei sociale *(idola specus)*, într-o anumită măsură şi al sociologiei cunoaşterii *(idola theatri)*, precum şi de analiză semantică *(idola fori)*, pentru ameliorarea posibilităţilor de comunicare efectivă între oameni.

Ceea ce este raţional şi merită să fie preluat din aşa-numita semantică generală sînt tocmai ideile de sociotehnie, îndreptate tocmai spre eliminarea sau, cel puţin, spre atenuarea piedicilor din calea comunicării efective interumane. Necesitatea de a-i învăţa pe oameni să gîndească concret (adăugarea unor indici la denumirile generale, pentru a pune în evidenţă caracterul distinct al fiecărei unităţi individuale, care este un denotat al unei denumiri generale, luarea în considerare a momentului evenimentelor şi a modificărilor legate de curgerea timpu-

lui și de schimbarea condițiilor, sublinierea — prin adăugarea lui „etc." — a faptului că descrierea noastră nu este niciodată exhaustivă), precum și principiile antiverbalismului, susținute de adepții semanticii generale (afirmația că denumirea nu este lucrul denotat; sublinierea prin ghilimele a caracterului general și neriguros al cuvintelor; sublinierea printr-o linioară a faptului că adesea cuvintele despart lucruri, care n-ar trebui despărțite, etc.), sînt legate de o anumită sociotehnică.

Este important ca atunci cînd respingem fundamentarea teoretică falsă și adesea fantezistă a acestor principii, să nu pierdem din vedere conținutul lor rațional. Cel mai important este să înțelegem *valoarea practică* a cercetărilor semantice. Unii filozofi marxiști, subliniind legătura dintre teorie și practică, și ferindu-se de „abstracționism", au generat anumite excese, suspectînd discipline și cercetări în aparență abstracte, dar în fond legate foarte strîns de practică. Așa stau lucrurile și cu semantica.

Trecem acum prin perioada reexaminării ei. Nu numai în lingvistică, unde dezvoltarea problemelor semantice n-a întîmpinat niciodată greutăți prea mari, ci și în logică. S-a constatat că cercetările asupra sintaxei logice și asupra metalimbajului au o aplicație ultrapractică în crearea mașinilor de tradus, a mașinilor cu memorie mecanică, etc. Trebuie să amintesc încă un domeniu de aplicare a semanticii, care a fost pînă acum pe nedrept dat uitării la noi: *teoria științifică a propagandei*. Aici s-a ajuns la o situație cu totul paradoxală: din considerente doctrinare, greșit înțelese, a fost desconsiderat un domeniu al activității sociale, atît de strîns legat de lupta de clasă. Tot ce am spus mai sus, tot ce este legat de procesul comunicării efective, de influențarea acestui proces în sensul perfecționării, constituie de fapt fundamentele teoretice ale științei despre propaganda de masă, care astăzi se bucură în țările capitaliste de o literatură imensă (cel puțin pentru unele aspecte ale problemei).

Și această problemă pot doar să o semnalez; ea necesită, de fapt, un studiu special, într-o lucrare cu un caracter cu totul diferit de acela al cărții de față. Scopul adevărat al acestei cărți a fost, de fapt, să semnaleze unele probleme de cercetare, pentru ca, pe viitor, acestea să fie abordate mai complet și mai amplu.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

Abaev V. I., *Poneatie ideosemantiki*, în „Iazîk i mîșlenie", vol. 11, Moskva, 1948.

Ahmanova O. S., *Fonologhiia*, Moskva, 1954.

Idem, *Ocerki po obscei i russkoi leksikologhii*, Moskva, 1957.

Idem, *O psiholingvistika*, Moskva, 1957.

Ajdukiewicz K., *Empiriczny fundament poznania*, Sprawozdania Poznánskiego Tow. Przyjaciół Nauk, 1936, nr. 1, pp. 27–31.

Idem, *Epistemologia a semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny, R. 44, 1948, z. 4, pp. 336–347.

Idem, *Logika a doświadczenie*, „Prezgląd Filozoficzny", R. 43, 1947, z. 1–4, pp. 1–21.

Idem, *Naukowa perspektywa świata*, „Prezgląd Filozoficzny", R. 37, 1934, z. 4, pp. 409–416.

Idem, *On the Notion of Existence*, „Studia Philosophica", 1949–1950, vol. 4, pp. 7–22.

Idem, *O znaczeniu wyrażeń* Odbitka z Księgi Pamiątkowej Polsk. Tow. Filozof. we Lwowie, Lwów, 1931, Książnica-Atlas.

Idem, *Problema transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, „Przegląd Filozoficzny", R. 40, 1937, z. 3, pp. 271–287.

Beth E. W., *Semantics as a Theory of Reference*, în „Philosophy in the Mid-Century", A Survey, Vol. 1, ed. **R. Klibansky**, Firenze, 1958, La nuova Italia Editrice, pp. 62–100.

Black M., *Critical Thinking. An Introduction to Logic and Scientific Method*, New York, 1952, Prentice-Hall.

Idem, *Language and Philosophy. Studies in Method*, New York, 1949, Cornell Univ. Press.

Idem, *Russell's Philosophy of Language*, în „The Philosophy of Bertrand Russell", (ed. **P. A. Schilpp**) New York, 1951, Tudor Publ. Co., pp. 227–255.

Idem, *The Semiotic of Charles Morris*, în **M. Black**, *Language and Philosophy*.

Idem, *Vagueness*, în *loc. cit.*

Idem, *Wittgensteins „Tractatus"*, în *loc. cit.*

Bloomfield L., *Language*, London, 1957, George Allen a. Unwin.

Idem, *Linguistic Aspects of Science*, în „International Encyclopedia of Unified Science", Vol. 1, part. 1. Chicago 1955, Univ. of Chicago Press, pp. 215–277.

Boas F., *Kultur und Rasse*, Leipzig, 1914, Verlag von Veit und Co.

Idem, *Race, language and Culture*, New York, 1949, The Macmillan Co.

Idem, *Symbols and History*, în (ed. **R. N. Anshen**), *Language*, pp. 102–121.

Bochenski J. M., *Contemporary European Philosophy*, Berkeley and Los Angeles 1956, Univ. of California Press.

Boguslavski V. M., *Slovo i poneatie*, în (red. **D. P. Gorski**), *Mîșlenie i iazîk*, pp. 213–275.

Bréal M., *Essai de sémantique. Science des significations*, Paris 1904, Librairie Hachette et Cie.

Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, B. 1, — Leipzig, 1924; B. 2, —, Leipzig 1925, Verlag von Felix Meiner.

Idem, *Über das Sein im uneigentlichen Sinne, abstrakte Namen und Verstandesdinge* (1917), în **F. Brentano**, *Psychologie*..., Vol. 2.

Idem, *Von den Gegenständen des Denkens* (1915), în *loc. cit.*

Idem, *Wahrheit und Evidenz*, eingeleitet von **Oskar Kraus**. Leipzig 1930, Editura Felix Meiner.

Bridgman P. W., *The Logic of Modern Physics*, New York 1949, The Macmillan Co.

„British Philosophy in the Mid-Century", A Cambridge Symposium, (ed. **C. A. Mace**), London 1957, George Allen a. Unwin.

Brown R. W., *Words and Things*, Glencoe (Illinois), 1958, The Free Press.

Brunot F., *La pensée et la langue*, Paris, 1953, Masson et Cie.

Brutean G. A., *Idealisteceskaia sușnost semanticeskoi filosofii*, în *Sovremennoi subiektivnîi idealizm*, Moskva, 1957; în românește: **Bru-**

Walpole H., *Semantics. The Nature of Words and Their Meanings*, New York, 1941, W. W. Norton a. Co.

Weinberg J. R., *An Examination of Logical Positivism*, London, 1936, Kegan Paul.

Weisgerber J. L., *Das Gesetz der Sprache*, Heidelberg, 1951, Quelle und Mayer.

Idem, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf, 1957, Pädagogischer Verlag Schwann.

Idem, *Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins*, Düsseldorf, 1954, Pädagogischer Verlag Schwann.

Idem, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Halbband 1 und 2, Düsseldorf, 1953—1954. Pädagogischer Verlag Schwann.

Welby V., *What is Meaning? Studies in the Development of Significance*, London, 1903, MacMillan a. Co.

Wells R., *Philosophy of Language*, în *Philosophy in the Mid-Century*, Vol. 2, pp. 139—145.

Wendt P. R., *The Language of Pictures*, în (ed. **S. I. Hayakawa**) *Our Language and Our World*, pp. 247—255.

Whatmough J., *Language. A Modern Synthesis*, (U.S.A.), 1957, A Mentor Book.

Whitehead A. N., *Symbolism. Its Meaning and Effect*, Cambridge (Mass.) 1958, Univ. Press.

Whitehead A. N., Russell B., *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge 1925, Univ. Press.

Whorf B. L., *Language, Thought and Reality. Selected Writings*. (U.S.A). 1957, Massachusetts Institute of Technology.

Idem, *An American Indian Model of the Universe*, în **B. L. Whorf**, *Language, Thought and Reality.*

Idem, *Language, Mind and Reality*, în *loc. cit.*

Idem, *The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language*, în *loc. cit.*

Idem, *Science and Linguistics*, în *loc. cit.*

Wiener N., *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, New York 1956, Doubleday a. Co.

Wilson J., *Language and the Pursuit of Truth*, Cambridge, 1956. Univ. Press.

* * * *Wissenschaftliche Weltauffassung**, Der Wiener Kreis, Wien, 1929, Artur Wolf.

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, Basil Blackwell.

Idem, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1933, Kegan Paul, Trench, Trubner a. Co.

Wundt W., *Völkerpsychologie,* B. 1 und 2: *Die Sprache,* Leipzig, 1911–192, W. Engelmann.

Zawadowski L., *Rzeczywisty i pozorny wpływ kontekstu na znaczenie,* în „Sprawozdania Wrocł. Tow. Nauk", 4, 1949, dod. 2, Wrocław, 1951.

Zveghințev V. A., *Esteticeskii idealizm v iazîkoznanii. K. Fosslar i evo școla,* 1956, Izd. Mosk. Un-ta.

Idem, *Problema znakovosti iazîka,* Moskva, 1956, Izd. Mosk. Un-ta.

Idem, *Semasiologhiia,* Moskva, 1957, Izd. Mosk. Un-ta.

CUPRINS

Redactor resp. de carte: LIVIU DAMIAN
Tehnoredactor: Ana Sabău

Dat la cules: 09. 04. 1966. Bun de tipar: 16. 08. 1966. Tiraj: 2500 ex. legate 1/1. Hîrtie scris II A 63 g/m². Format: 54×84/16. Coli editoriale: 21,39. Coli de tipar: 25,50. A.: 2364/1966. Indici de clasificare zecimală: pentru bibliotecile mari 1 M 234, pentru bibliotecile mici 1 M.

Tiparul executat sub comanda nr. 342/1966 la Întreprinderea Poligrafică Cluj, str. Brassai nr. 5—7, Cluj — Republica Socialistă România.